مع الفيلسوف

الدكتور محمد ثابت الفندى
الأستاذ بجامعة الاسكندرية

١٩٨٧

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية

إهـــــــداء٢٠٠٧

أسرة المرحوم الدكتور / السيد عبد الحليم الزيات

جمهورية مصر العربية


مع الفيلسوف

مع الفيلسوف

الدكتور محمد ثابت الفندى
الأستاذ بجامعة الإسكندرية

١٩٨٧

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية

الإهداء

الى زوجتي

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين
والصلاة والسلام على سيد المرسلين

المقدمة

« مع الفيلسوف » ... ، أو مع الفلاسفة ، عبر العصور والأمم ، على الطريق الطويل الذي صنعته مشكلات أبدية ناجمة عن قيام الإنسان في الوجود ، وفي ضوء الأجوبة والآراء التي جادت بها قرائح أولئك النخبة من بني الإنسان وأودعتها نفائس الكتب الفلسفية ... هذا ما أدعوك إلى الصحبة فيه على صفحات هذا الكتاب .

والفلسفة كما تبدو في هذا الطريق الذي نرتاده مع الفيلسوف أشبه بمحاورة ، إن قيل انها بدأت مع طاليس أو انكسمندر ، إلا أنها في الحقيقة قديمة قدم الإنسان نفسه كما أنها مفتوحة على المستقبل كله . وفي هذه المحاورة الفريدة يُدلي كل لاحق بجوابه على السابق ويحل لنقائضه واستئناف التساؤل على الطريق نفسه . فإذا أردنا أن نفهم المذاهب والآراء فيها علينا أن نعيدها إلى مجرى حوارها لنرى وجهات النظر المتطاحنة فوق مسرحها ، ونرى المتحاورين أنفسهم يتقضون بعضهم بعضا ، وعلينا أن لا نتدخل في الحوار إلا بقدر ما يتدخل مسجل شريط التسجيل عند وصله أو انقطاعه أو تغييره .

لذلك تعمدنا ألا نبذل جهدا في نقد المذاهب إلا بقدر ما تقتضيه الضرور
لمتابعة الحوار وفهمه . مكتفين في أغلب الأحيان بالإنصات إلى نقد المذاهب
نفسها بعضها بعضا . ولقد يعاب علينا في مثل هذا الموقف اننا موضوعيون
لا نكشف النقاب عن وجهة نظرنا الفلسفية ، فأكرم بها من موضوعية تعيد
الحق إلى نصابه . والفكر إلى مجراه . والنقد إلى ذويه . ذلك لأن همنا الأكبر
أن نفهم ونستوعب

ومثل هذا الفهم أو الاستيعاب عظيم القدر والفائدة لكل دارس للفلسفة
لأنه سيكشف عن ثوابت الأسئلة الملحة على عقل الإنسان وعن الأجوبة
المتغيرة . سيكشف عن الفلسفة الدائمة الأبدية من خلال الفلسفات المتغيرة
المتعاقبة . وسيتكشف الدارس آخر الأمر عن نفسه حاملا للفلسفة الدائمة
أو فيلسوفا دون حاجة إلى تعلم . كما هو فنان أو اجتماعي أو متدين مثلا
هذا هو قدر الإنسان ومصيره عبر القرون

ومهما قيل من تناقض الفلسفة مع الحياة أو من شك في إمكان الحياة بـ
ومعها ، فأني أقول أنني منذ أن ارتدت طريق الفيلسوف ووعيت رسالة الفلسفة
واتخذت منها مهنة لم يخامرني شك في قدرها ونفعها ، ورأيت بها ومن خلالها
العالم الواقعي الذي كنت أعيشه وقد أضيء بضوء نفاذ ووعي جديد وخلق
أصيل ، وكيف لا وهي نفسها ولدت من معاناة أسئلة الحياة كما أنها بعث
للحياة ،أنها كما رأى كارل ماركس لا تفهم الحياة فحسب وإنما تغيرها كذلك

ولقد سكتُ هنا عن الكثير من أمهات المسائل وركزت الأنتباه على
بعض المسائل المحددة القليلة التي عرضتها مبسطة لكل مطلع ، وهي على
قلتها لم تخف شيئا عن طبيعة مسائل الميتافيزيقا والأخلاق وغيرها مما أغفلته من
أبواب الفلسفة .

والله أسأل أن ينفع بهذا الكتاب قراءه .

م . ث . الفندي

الفصل الأول

الفلسفة في طبيعتها وفي طبيعة الانسان

١ ـ الفلسفة وطبيعتها

٢ ـ الفلسفة والطبيعة الانسانية

الفصل الأول

الفلسفة في طبيعتها وفي طبيعة الانسان

١

الفلسفة وطبيعتها

الفلسفة ، الفلسفة الأولى ، الفلسفة العامة ، الميتافيزيقا ، ما بعد الطبيعة ، الإلهيات ، العلم الإلهي ... ألـــخ [١] ألفاظ شتى في معانيها ، متفقة في الدلالة على هذا الموضوع الذي نعالجه الآن تحت اسمه المفضل : « الفلسفة » وحسب .

---

(١) هناك أسماء أخرى ، فابن سينا مثلاً يقترح اسم « ما قبل الطبيعة » ويشرح سبب ذلك فيقول « ان الأمور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة » (ابن سينا الشفاء ، ج ١ ، ص ٢١) ونجد معنى آخر لكلمة « قبل » التي استعملها ابن سينا ، عند مؤلف معاصر هو فرنسوا جريجوار حين يقول « حاول الناس عبثاً طوال القرون أن يضعوا الميتافيزيقا دون العلم أو في مستواه أو فوقه ، ولكن موضعها الحقيقي هو قبله (أي يجب أن نسبقه زمانيا إلى تناول بعض المسائل) . فالانسان لا يستطيع الانتظار حتى يصل العلم إلى وجهة معقولة للعالم فيتحمل الانسان بالضرورة إلى التفكير الميتافيزيقي » . F. Grégoire في Les Grands Problèmes Métaphysiques ص ١١

والفلسفة لون أصيل ومستقل من « الفكر » ، ومن « العمل » أيضا وفقا للتعاليم الفلسفية . فرض نفسه على الانسان قبل العلوم ، وسيظل بعدها قائما « فيما لو ابتلعتها جميعا هوة سحيقة بفعل بربرية مدمرة » . على حد تعبير كانط [1] (١٧٢٤ — ١٨٠٤) .

وعبر هذا اللون من الفكر عن ذاته بقوة وتجدد دائمين عبر القرون . مثله في ذلك مثل كل من الدين والعلم .

ولا واحد من هذه الألوان المتداخلة الثلاثة للفكر يستطيع أن يحل محل غيره أبداً :

فلا الايمان بالقلب يغني عن الفلسفة . لأن المؤمن لا يكف عن التفكير والتساؤل بالعقل عما وراء الإيمان من مجهول وغامض . ومن ثم جاء اللاهوت وعلم الكلام أو التوحيد وهي فلسفات تسد الثغرات التي يتركها الإيمان بغير جواب . وتسند الإيمان من خارجه أي تدعمه بوسائل عقلية بحتة . أعني غير دينية .

ولا العلم يغني عن الفلسفة . لأن العلم أشبه ببغي على حد قول ليبين (١٨٧٠ — ١٩٢٤) اذ يبيع نفسه لمصلحة أية طبقة من الطبقات . ولأن العقل أيضا أشبه ببغي على حد قول نقولا الكوزي (١٤٠١ — ١٤٦١) اذ يطوع نفسه لأية مصلحة : فمن يتخذ العلم كتعبير أوحد عن الوجود ويطوع بالعقل قضاياه وقوانينه لتحل محل الفلسفة ، فانه يقع فريسة لذلك الاستعمال السيء للعلم والعقل معاً ، ويقيم خرافة علمية ليست من العلم في شيء ولا تسد الفراغ الذي تملؤه الفلسفة لأنه لا بديل عن الفلسفة ذاتها .

والفيلسوف وحده هو الذي يدرك حدود العلم كمعرفة . كما يدرك غموض الإيمان وأبهامه كمعرفة ، فيستيقظ عنده الوعي بأسئلة ملحة كثيرة

---

(١) E. Kant في Critique de la Raison Pure . المقدمة الثانية

تجملها كلمة « الفلسفة » ، وهو وحده الذي يتفتح عقله إلى كل ما لا يعرف بطريق العلم والايمان ، ويستبقهما إلى ذلك « اللامعروف » (Unknowable) الذي قد يلوح أو ينكشف عبر حدودهما ، وبعد حدود العلم بكل تأكيد .

فهو إذن الذي « يتجاوز » تلك الحدود أو « يفارقها » إلى « المتجاوز » أو « المفارق » [1] . وهكذا نلجأ إلى استعمال ذلك اللفظ الذي أدخلته الفلسفات المعاصرة بقوة لكي نشير إلى طبيعة الفكر الفلسفي منهجا وموضوعا ، وهو فعل transcend واشتقاقاته [2] والذي عبرنا عنه بلفظي يتجاوز ويفارق . واللفظ الأوروبي يدل في آن واحد على حركة الفكر حين يتجاوز حدود العلم وموضوعاته ويتجه صاعدا على طريق المفارقة ، كما يدل على الحد الذي تنتهي اليه تلك الحركة الصاعدة وهو « المفارق » بالذات (أي الله سبحانه وتعالى) .

بالمعنى الأول يكون الانسان الصاعد فكريا على هذا النحو هو « المتجاوز » و « المفارق » كما عند هيدجر وسارتر وهوسيرل . وهكذا درجت فلسفات

---

(١) « المفارق » اصطلاح عربي قديم (يقابله لفظ Separé) ويدل على البراءة أو الخلوص عن المادة : فعند ابن سينا يدل اصطلاح « الجواهر المفارقة » على العقول العشرة المبرأة عن المادة . كما توصف المثل الافلاطونية بانها « مفارقة » لأنها بريئة عن المادة وقائمة في ذواتها . ولم يستعمل الاسلاميون الفعل « يفارق » الذي أدخلنا استعماله هنا اتباعا للاستعمال الجاري في الفلسفات الغربية المعاصرة ، وبذلك توسعنا في استعمال اللفظ العربي وجعلناه يقابل فعل transcend ومشتقاته .

(٢) الاسم المشتق transcendant هو الذي عبرنا عنه بالمتجاوز والمفارق ، أما transcendance فهو التجاوز والمفارقة . لكن كانط اشتق منه أيضا لفظ transcendental ونترجمه بلفظ « فوقاني » ذلك لأن كانط رأى أنه يجب أن تنتقل الفلسفة من البحث عن « المفارق » transcendant (كالله والنفس) وهو ما لا يمكن معرفته على نحو يقيني أو موضوعي ، إلى البحث فقط عن « الفوقاني » : أي عن الشروط أو القوانين العقلية التي هي « فوق » مستوى التجربة الحسية والتي تنظم هذه التجربة فتكون منها « المعرفة الممكنة » الوحيدة للإنسان أي العلم .

أولئك المعاصرين على القول بأننا نفارق نحو مستقبلنا ونحو إمكاناتنا ونحو الموجودات الأخرى الخ ... وبالمعنى الثاني يكون المفارق هو الله وحده كما في الفلسفات المؤمنة [1] :

ونحن دون أن نتقيد بأي معنى من معاني هذا اللفظ في مذهب أو آخر . نريد فقط بالتجائنا اليه الإشارة إلى أن رسالة الفيلسوف وأسئلته الفلسفية إنما تكون بالضرورة في نطاق مفارقة حدود الطبيعة وبمجاوز نطاق العلم ..

فما يميز الفيلسوف الحقيق بهذا الاسم انما هو بحثه ما بعد الطبيعة . أنه يبحث فيما وراء العالم الطبيعي المنظور عما « يتجاوزه » أو « يفارقه » من معنى غير منظور أو مغزى أو قيمة أو حقيقة أو علّة ، ولا يكتفي بمعرفة كالعلم تحبسه في نطاق هذا العالم . إن الفيلسوف يتميز بأن عليه أن يخرق حجب العالم الحسي الذي يحتوينا ويضغط علينا من كل جانب لكي ينفذ إلى العالم المعقول أو الروحي أو العلوي أو الإلهي ، المفارق لعالم الطبيعة .

وأسئلته تصبح بالضرورة فلسفية عندما يتجاوز أسئلة العلوم : فاذا كان من السؤال هل الأمطار الرعدية مصحوبة دائما بصواعق ، يذهب إلى السؤال لـمَ تصدق أو لا تَصْدق هذه القضية وغيرها من قضايا العلم فانه يكون قد تجاوز علم الطبيعيات والعلوم الطبيعية الأخرى إلى المنطق وإلى نظرية المعرفة . واذا كان يذهب من القضية نفسها إلى السؤال هل هناك مدبر وراء ظواهر الطبيعة فإنه يكون قد تجاوز علوم الطبيعة إلى الإلهيات .

واذا كانت الفلسفة هي بالدرجة الأولى معرفة الحقيقة التي تتجاوز العالم الطبيعي وعلومه فانها أيضا كما قلنا « عمل » وفقا لمقتضى تلك الحقيقة ، وهذا ما تنبه اليه كارل ماركس حين بين أن الفلسفة لا تحاول أن تعرف العالم وحسب وانما تحاول أن تغيره أيضا . وفي الواقع كانت الفلسفة نزاعة دائما إلى

(١) Traité de Métaphysique : Jean Wahl ، ص ٦٤٤

تغيير العالم وتجديده وتقويمه بالأخلاق وبالسياسة وبالايديولوجيا . إنها من هذه الناحية « تجاوز » للواقع الاجتماعي الذي يقف عنده العلم إلى عالم مثالي جديد تمليه الفلسفة كالمدينة الفاضلة عند أفلاطون أو المجتمع اللاطبقي وبالتالي الشيوعي عند كارل ماركس أو الثورة الثقافية عند ماوتسي تنج . ففي الأخلاق والسياسة والأيديولوجيات تجاور كما في المنطق ونظرية المعرفة والالهيات ، وتلك هي جماع مسائل الفلسفة .

وفي ضوء هذا نفهم طبيعة الفلسفة او الفكر الفلسفي كما هو ماثل في المنطق ونظرية المعرفة والالهيات والأخلاق والسياسة والأيديولوجيات المختلفة في مقابل العلم .

ولقد كان من أشق مهمات الفلسفة طوال عصورها أن تتعرف إلى طبيعتها الحقة ، ولم تستطع إلا أخيرا أن تجعل أنصارها وخصومها يجمعون على أنها ليست علما من العلوم أو كالعلوم ، ولا سيدة للعلوم ، ولا خادمة لها أو للدين (في صورة لاهوت Theology) أو لطبقة اجتماعية أو لقومية شعوبية ، كما انها ليست ترفا عقليا فيستغنى عنها ، وأنما هي في طبيعتها وجوهرها ذلك التجاوز لمنهج العلوم ولموضوعاتها المحددة ، إلى مبدعات فكرية عظيمة تقرر الفلسفة قيامها في عالم مفارق للطبيعة أو على الأقل في عالم فكري معقول ، كأسس وأصول لكل ما عداها . وترى فيها الحقيقة بالذات أو الحقيقة القصوى أو المبدأ الأول .

يقول الفيلسوف المعاصر كارل ياسبرس : « تختلف طريقة الفلسفة عن طريقة العلم في أنها لا موضوع لها ، ذلك لأن كل موضوع محدد هو موضوع لعلم من العلوم .

واذا قلت أن موضوع الفلسفة هو « الكل » أو « العالم » أو « الوجود » فإن النقد الفلسفي قد يبين أن تلك الألفاظ لا تدل على موضوعات حقة [كالعلوم] .

إن طرق الفلسفة هي طرق تجاوز الموضوع (مفارقته) فالتفلسف هو المفارقة .

ولما كان تفكيرنا غير قابل للانفصال عن الموضوعات . فإن تاريخ الفلسفة ليس إلا بيان الكيفية التي نجح بها الفكر الإنساني في أن يتقدم بإقامة موضوعات فلسفية . أن هذه الموضوعات التي هي مبدعات عظيمة للفلسفة إنما هي علامات على الطريق تشير إلى اتجاه التجاوز الفلسفي

ومن ثم فلا بديل عن ذلك الحديث العميق الذي يخاطبنا به الميتافيزيقي عبر القرون ...

واذا تخيلنا أن تلك الموضوعات تمنحنا معرفة كالعلم فذلك تحريف فلسفي . ففي التفلسف يجب أن لا نقع تحت نير الموضوع الذي نستعمله كوسيلة للتجاوز . أننا يجب أن نبقى مهيمنين على أفكارنا لا خاضعين لها »[1] . هذا كلام ياسبرس

ونحن دون أن نتوقف عند بيان ما للفلسفة من موضوع وكيف هي معرفة من نوع خاص وإن كانت في ذلك كله على خلاف العلم من حيث أنها تجاوز له ، موضوعاً ومنهجاً . نمضي مباشرة إلى التمهيد للفلسفة الذي نحن بصدده هنا لنستزيد من الكشف عن طبيعتها

• • •

. والتمهيد للفلسفة من أعسر الأمور التي ربما لا تتيسر لأكبر الفلاسفة . لأنه لو مهد فيلسوف حتى للفلسفة فإنه إنما يمهد لفلسفته قبل غيرها من الفلسفات . إذ الفلسفة ليست علما يمكن تعليمه كما يعلم الجبر أو الطبيعة أو النحو مثلا ، ففي كل واحد من هذه العلوم قدر متفق عليه من المسائل والقواعد والحلول ،

---

(١) Way to Wisdom : Karl Jaspers ص ١٦١

وهذا القدر لا يختلف من مؤلف إلى آخر في هذا العلم أو ذاك إلا باختلاف أهمية التأليف . وعلى طالب كل علم من هذه العلوم أن يحصل هذا القدر المتفق عليه سواء أكان هذا على معلم أو من كتاب .

أما في الفلسفة ، في هذا النوع من التفكير الذي يفارق طرق العلم وموضوعاته ، فلا يوجد اتفاق على شيء ، اذ الشأن في الفلسفة كالشأن في الإنتاج الفني : يحمل طابع الفردية والأصالة والإبداع . ولو وجد اتفاق في الفلسفة لأصبحت الفلسفة بالضرورة علما لا فلسفة لأن الاتفاق من طبيعة العلم وحده دون الفلسفة كما أن الفلسفة بطبيعتها تأبى أن تكون علما ، بل ويستحيل عليها ذلك إن ارادته كما في بعض المدارس الفلسفية في القرنين الأخيرين .

وفي الواقع أن الفلسفة في بعض مدارسها فقط أرادت أن تكون علما ووجدت نفسها خاضعة للعلوم الطبيعية ، وخاصة إلى أكثر أجزائها تقدما وأعني الطبيعيات الرياضية . أنها برهنت بذلك إنها ممتلئة حسداً للعلوم الموضوعة المزدهرة الناجحة التي تقيم الاتفاق بين العقول . لكن هذه الفلسفة العلمية المسماة « سيانتزم » scientism (نسبة إلى « العلم » نفسه) انما هي فلسفة تنكرت للفلسفة ، هي فلسفة مفكرين مجردين عن الموهبة الفلسفية ، واختراع من ليس لديهم ما يقولونه في الفلسفة أكثر مما قال العلم . إنها نتاج عصر نضب فيه معين الوجدان والقلب والروح ، انها نفي صريح للفلسفة وانكار لمبدأيتها وأصالة أرومتها ونقاء نسبها ، أنها نوع من « اللافلسفة » (انظر الفصل السادس) ضد الفلسفة . وفي هذا تكمن المأساة كلها البادية اليوم في قدر الفلسفة ومصيرها [1] . وطبعا يبقى صحيحا بعد هذا كله أن الفلسفة بطبيعتها تستعصي أن تكون علماً وأنها على خلاف العلم لا اتفاق فيها على شيء .

---

(١) Cinq Méditations sur l'existence : M. Berdiaeff. ، ص ٣

هناك فيلسوف اسلامي مشهور هو أبو نصر الفارابي [١] صنف الفلاسفة إلى أصناف فمنهم الفيلسوف الحق والفيلسوف البهرج والفيلسوف الزيف ..

والفيلسوف الحق هو وحده الجدير باسم الفيلسوف لأنه صاحب رؤيا فلسفية أصيلة فلا يكرر غيره ، وهو الذي يحمل طابع الفردية والابداع وحتى حين يعرض مذاهب الآخرين كما في هذا التمهيد فإنه يعرض في الوقت عينه وجها من وجوه فكره ورؤية له في مذاهب الآخرين بين رؤى أخرى كثيرة ممكنة . انه يصدر في كل هذا عن حدسه الفلسفي الأصيل [٢] الذي لا يشاركه فيه أحد وعن ضخامة تجربته المعاشة . وإذن فسبب عدم الاتفاق في الفلسفة هو الفيلسوف نفسه ، هو تجربته العميقة أوحدسه الفلسفي بالأشيا الذي لا يشتق من شيء آخر أو يرد إلى غيره .

هناك فيلسوف من الثلث الأول من هذا القرن هو هنري برجسو (١٨٥٩ — ١٩٤٠) وضح في تشبيه له ضرورة الاختلاف بين الفلاسفة يقو فيه أنهم أشبه بمتفرجين على ملعب كرة فيرى كل واحد منهم الملعب واللاعبي من موقفه الذي لا يشاركه فيه أحد غيره . ومثل هذا التشبيه يكفي لتقريب

---

(١) الفارابي : السياسة المدنية ، طبع حيدر أباد دكن بالهند .

(٢) لا فلسفة ممكنة إلا اذا بدأت من رؤية أولية أصيلة فير د اليها المذهب كله ، أي ما يسمى حد فلسفيا . وكل فيلسوف حقيق بهذا الاسم له حدسه الأصيل الذي يرى من خلاله كل شيء وهو إن لم ينبه إليه فيجب البحث منه لكي نفهم بناءه الفلسفي كله . وذلك الحدس الفلس الأصيل لا يشتق من شيء آخر ، إنه أولي .

وفي هذا المعنى كتب هنري برجسون في رسالة له إلى معاصره الفيلسوف الهولندي هفد منبهاً إلى حدسه المحوري في فلسفته فقال : « إن كل إجمال لآرائي سيشوهها ويعرضها طائفة من الاعتراضات اذا لم يقم منذ البداية واذا لم يعد باستمرار إلى ما أعتبره قلب المذه ألا وهو حدس الديمومة **l'Intuition de la durée** : أي تصور كثرة متداخلة بعض في بعض مختلفة تماماً عن الكثرة العددية ، تصور ديمومة غير متجانسة وكيفية وخلاقة . النقطة التي بدأت منها وإليها عدت دائما ». (انظر **Höffding : La philosophie de Bergson** ترجمة **Jacques de Coussange** ، باريس ١٩١٦ ، ص ١٦٠) .

سبب اختلاف الفلاسفة فيما بينهم ويوضح لماذا تحمل الفلسفة طابع الفردية والإبداع .

يمكن الآن أن نخلص إلى النتيجة الآتية : الاختلاف من طبيعة الفلسفة فهناك فلسفات ... لا فلسفة ، أو هناك فلاسفة لا فلسفة . هذه هي الواقعة الصلبة التي لا خلاف حولها في الفلسفة ، والقضية التي يجب أن نبدأ منها ونعود اليها كلما أشكل علينا أمر ، وهي النتيجة الأولى التي تلزم بالضرورة عن طبيعة الفلسفة كفكر متجاوز مفارق .

• • •

بمناسبة الإختلاف في الفلسفة أو قل عدم الإتفاق فيها على شيء نتساءل هل ذلك خير أم شر ؟

هذا سؤال يخطر ببال كل بادىء في الفلسفة وهو يود لو أنه كان فيها اتفاق على شيء ، حرصا منه على اليقين فيها ، إنه يفكر حينئذ بعقلية العلم لا الفلسفة معتقدا أن الحقيقة واحدة بعينها فلا ينبغي أن يوجد فيها اختلاف .

والأمر كذلك حقا لو كنا بصدد الفلسفة الواحدة الدائمة Philosophia perennis التي تحدث عنها ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦) وآخرون كثيرون إلى اليوم ، وقال إنها لم تتحقق في وقت من الأوقات ، وأن كانت الفلسفات العديدة كلها تعبيرات مختلفة عنها أشبه ما تكون بالرؤى الصادقة والباطلة التي تتكامل فيما بينها ويصحح بعضها بعضا ، والتي يراها عن مدينة بعينها سائحون مختلفون آتون من أنحاء مختلفة من المعمورة وفي عصور متفاوتة .

ولكن هذه الفلسفة الواحدة الدائمة التي يطوّف حولها الفلاسفة جميعا ولم يظفر بها واحد منهم بعد ، رغم أنها موجودة في ماهية الفلسفات على اختلافها ، في فكرة الفلسفة ذاتها ، لا يمكن أن تأخذ بالطبع صورة بناء عقلي يصلح

للجميع ويفصح عن الحقيقة الواحدة التي تُلزم بالاتفاق بين الناس على طري
العلم .

فلم يبق والحالة هذه إلا الاختلاف بين الفلسفات ، وإلا القول بأن هـ
الاختلاف خير كله للفلسفة لأنه يتفق وطبيعتها أو واقعها باعتبارها اقتر
وإحداقا بكل جانب من جوانب الحقيقة القصوى التي تنأى عن الانسان لكو
مفارقة ، ولكنه – اي الاختلاف – قد يكون في الوقت عينه شرّا ونقمة ع
الفيلسوف نفسه في المجتمع الذي يعيش فيه ، اذا قيست الفلسفة بكل من الدين والعلـ

فالدين والعلم يحميهما المجتمع رغم اختلاف طبيعتهما ورغم تبادلهـ
العداء أحيانا ، وكثيرا ما امتشق المجتمع الحسام ذوداً عن الدين ، وقام
وتقوم حروب دينية وهذا مشهور في تاريخ الأديان . ثم إن المجتمع يحـ
العلم ببذل الأموال في سخاء حين ينفق على العلماء والأبحاث ، ولم يحد
مثل ذلك في التاريخ كله بالنسبة للفلسفة ، وكأنما الفيلسوف في عزلة ـ
المجتمع وعن أهدافه ، رغم أنه قد يؤثر في حياة المجتمع وفي مصيره
والأمثلة عديدة : فماذا تكون الحضارة الفرنسية في القرن السابع عشر بدو
الفلسفة الرياضية أو العقلية عند رنيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) ؟ لقد أثر
هذه الفلسفة الرياضية في حضارة ذلك القرن حتى في بناء قصر فرساي وتنسـ
حدائقه التي اتخذت أشكالا هندسية لا تعرفها الطبيعة . ثم ماذا تكون الثو
الفرنسية في القرن الثامن عشر بدون أولئك الذين سموا أنفسهم « الفلاسفة
من أمثال فولتير وروسو وديدورو ودلامبير والأنسيكلوبيديين جملة الذ
قدموا الآراء والحلول لعصر جديد مما أطاح بالنظام القديم ؟ ثم ماذا تكو
الثورة البلشفية في روسيا بدون المادية التاريخية عند كارل ماركس .

هذه الأمثلة وغيرها تشهد بما للفلسفة من أثر في المجتمعات ، ومع ذا
يبدو أن الفيلسوف نفسه دائما في معزل عن المجتمع وعن حمايته ، ويب
أكثر من هذا أنه معرض لمصير كمصير سقراط الذي حُكم عليه بالموت بدعو

تطاوله على العقائد وأفساده الشباب ، أو كمصير الفيلسوف ابن رشد الذي وشى به الفقهاء باسم الدين فجرده أمير الموحدين من مناصبه وأقصاه منفيا إلى قرطبة وأحرق كتبه ، أو كمصير الفيلسوف الهولنديسبينوزا الذي أكد الحلولية pantheism فنبذه الكنيس اليهودي ومن ورائه المجتمع اليهودي كذلك . وحتى في القرن العشرين نجد فلاسفة حفت حياتهم بالمكاره : نجد فلاسفة وضعت الكنيسة بعض مؤلفاتهم في قائمة سوداء تنبيها للمؤمنين (برجسون) أو اضطرهم النظام السياسي القائم في بلادهم إلى النزوح عنها حذر الاضطهاد (بردیايف ترك روسيا البلشفية وعاش لاجئا في باريس ، وكارل ياسبرس ترك المانيا النازية وعاش لاجئا في سويسرا) .

الواقع أن استقلال الفيلسوف عن كل المؤثرات سمة من سماته العقلية الأساسية : لقد وُصف الفيلسوف في أواخر العصور القديمة بالاستقلال والحرية لأنه تنازل بحريته عن كل حاجاته وارتفع عن أهوائه وعواطفه، لا يكترث للسياسة ، ويعيش بدون ارتباطات عائلية في عزلة وسلام . وهذا مما جلب له الأعجاب الكبير (زينون الرواقي لم يقبل حتى دعوة الملك انتيجون لزيارته) وأحيانا النقد اللاذع (ديوجين الكلبي الذي عزل نفسه في برميل عن العالم كان مثار سخرية) . ولكن استقلال الفيلسوف « الفكري » بالذات عن كل مؤثر خارجي . مما يتمشى تماما وطبيعة الفلسفة . هو الأمر الذي يؤكد عزلة الفيلسوف بتأكيده الشقاق المحتمل دائما بين كل سلطة في المجتمع وبين الفلسفة : فالسلطة الدينية التي لا تقر إلا فلسفة واحدة تؤيدها في صورة لاهوت أو السلطة الزمنية التي تستند أحيانا إلى فلسفة واحدة تؤيدها كفلسفة الحزب أو الطبقة . انما هي سلطة تعزل الفلاسفة باسم الفلسفة . ذلك لأنها تستند إلى ما يشبه الفلسفة ، إلى فلسفة تحجرت في واقع موضوعي . فأصبحت قيدا لا يصح التحرر منه . إنها « اللافلسفة » ضد الفلسفة . فليس العداء القاتل للفلسفة آتيا من قبل العلم أو الدين كما يظن عادة وإنما من قبل الفلسفة المنشقة على نفسها ، من الفلسفة كسلطة تعصف بحرية الفكر .

وهكذا نرى أن عزلة الفيلسوف انما هي نتيجة أخرى أو ثانية تلزم بالضرورة عن طبيعة الفلسفة كفكر متجاوز ومستقل عن كل المؤثرات الخارجية وبخاصة عن السلطتين الدينية والزمنية .

***

إن كانط (كما سنرى في فصلنا عن اللافلسفة والفلسفة) أخذ على الميتافيزيقا ظاهرة عدم الاتفاق فيها على شيء وهذا ما سبق أن تكلمنا عنه ، كما أخذ عليها عابرا ظاهرة ركودها أو « عدم تقدمها » بالقياس إلى العلم الذي يضيف دائما إلى رصيده حقائق جديدة .

وهذا أمر مسلم به ، فهل نضيف عدم التقدم إلى طبيعة الفلسفة أيضا ؟

لا شك أننا نعرف اليوم في الرياضيات أكثر مما عرف مؤسسها فيثاغور ، وفي الطبيعيات أكثر مما عرف أرشميدس . ولكن لا يطرد هذا القول بالنسبة إلى الفلسفة ، فلا يصح القول بأننا أكثر تقدما في الفلسفة من أفلاطون أو أرسطو .

إن غاية ما يمكننا قوله في مجال التقدم في الفلسفة هو أننا أوفر من أفلاطون وأرسطو حظا من حيث المواد الأولية التي قد يُحتاج اليها في البناء الفلسفي (كالحقائق العلمية على اختلافها وسعتها ، المتيسرة لنا اليوم) وأكثر فهما لمواقف الفلاسفة السابقين ، وأكثر دقة في المناهج التي نعالج بها أفكارنا وأكثر تنويعا فيها ، وأفضل استعمالا « للمقولات » التي نصوغ فيها أفكارنا (ففكرة التطور مثلا أصبحت مقولة فكرية لا نستطيع أن نفكر بدونها ولم يكن يعرفها القدماء) وأخيرا وليس آخرا أنفذ بصيرة إلى طبيعة المنطق وقوانينه (بفضل المنطق الرياضي المعاصر) والمنطق لب النسيج الفكري الفلسفي .

أما النظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه تقدم مستمر على خط متصل فأمر مستبعد تماما بسبب طبيعة الفلسفة ذاتها . فهناك فلسفات عظيمة في كل العصور

وحتى في عصور الظلام والأجداب . وكل فلسفة عظيمة انما هي نسق تام مقفل على نفسه ، لا يتوقف على عنصر أو حقيقة من فلسفة أخرى سابقة . بمعنى آخر لا تعتمد فلسفة على حقائق فلسفة أخرى بحيث تبدو وكأنها تقدم للفلسفة في خط متصل ، فكل فلسفة تبدأ من جديد وعلى أسس جديدة ، لهذا فإن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث أن الأعمال الكبيرة لا ينقطع ظهورها في كل العصور دون تمييز ، وكلها فريدة لا تتكرر وقيمتها في ذاتها ومن ذاتها ، منفصلة عن أعمال عصور أخرى سابقة أو لاحقة ، ولكن لا يشبه تاريخ الأديان من حيث أن الأعمال الكبيرة فيه قد ظهرت واكتملت في عصر مضى بحيث أصبح الحفاظ على التقليد لا الجتديد هو جوهر التاريخ الديني ، ولذلك فان هذا التاريخ يستبعد أيضا فكرة التقدم . كذلك هو لا يشبه تاريخ العلم الذي يمثل في أهم فروعه خطوطا متصلة من التقدم يستند فيها اللاحق إلى السابق .

وهنا أيضا نلمس في عدم التقدم الملحوظ في تاريخ الفلسفة نتيجة ثالثة وجديدة من نتائج كون طبيعة الفلسفة فكرا يتجاوز ويفارق موضوعات العلم ، ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك مدخرات فلسفية في التاريخ قابلة للتقدم أو النمو المطرد على غرار مدخرات العلم وتقدمه المتصل .

* * *

إن المأخذ الذي تقف الفلسفة أمامه مكتوفة اليدين هو الذي يأتيها ممن لا يعرفها أو ممن لا يعرفها إلا قليلا فيتساءل عن جدواها : إن هذا المأخذ قد يأخذ شكلا عدوانيا فيتمثل في السخرية بها ، وقد يكون جادا فيتساءل ما فائدتها وهل تعيننا على شيء ؟

أما السخرية بالفلسفة فقد تعرض إليها أرسطو في كتاب مفقود لم يبق منه الا قوله : « سواء أفلسفنا أم لم نفلسف فنحن نفلسف . ولكن أما أن

تفلسف وأما أن لا نفلسف وإذن ففي كل حال نحن نفلسف »[1] .

وهذا ما يمكن فهمه على أنحاء مختلفة منها قول آخر لباسكال Pascal : (١٦٢٣ — ١٦٦٢) « اذا سخر أحد من الفلسفة فذلك أنه في الحقيقة يفلسف » أي اذا سخر أحد من المذاهب الفلسفية الذي تدعي أنها تقول الكلمة الأخيرة عن الحقيقة فذلك إيذان بأنه أخذ يبحث عما هو أكثر جدية أي أنه يفلسف أيضا . فالساخر من الفلسفة كالفيلسوف كلاهما يفلسف .

أما إثارة مسألة فائدة الفلسفة وهل تعين فمسألة جدّيرة بالنظر .

ولا شك أن كلمة الفائدة ومرادفاتها تصبح سوقية مبتذلة كلما اقترنت بفكرة المعرفة . إنه من السخف مثلا أن تكون الفائدة كسبا ماديا مباشرا : عندما فرغ فيثاغور من برهان القضية القائلة بأن مجموع الزاويتين المتجاورتين على مستقيم قائمتان ، سأله تلميذ غير نجيب عن فائدة هذا ، فأمر له فيثاغور بدراهم ازدراء له . لأنه لا يصح أن يتوقع أحد فائدة مباشرة للمعرفة غير مجرد ازالة الجهل بواسطة العلم كما هو واضح من درس فيثاغور .

أما اذا كانت الفائدة تعني تطبيق المعرفة في الحقل أو المتجر أو المصنع أو المستشفى أو غير ذلك بقصد انتاج سلعة أو تكوين مهنة أو حرفة متخصصة ، فإنه فضلا عن كون المعرفة أمرا مستقلا تماما عن تطبيقاتها المحتملة وتطلب لذاتها ، فإن الفلسفة بالذات بسبب طبيعتها كتجاوز ومفارقة تنبو عن كل تطبيق فيه فائدة من هذا النوع . إنها لا تنتج سلعة ولا تكوّن حرفة أو مهنة .

ولكنها مع ذلك كما قلنا في البداية لون من الفكر ومن العمل معا . إنها فكر ينزع إلى التطبيق بمعنى السلوك أو العيش طبقا لتعاليم الفلسفة . فتتحقق عندئذ الحياة الفلسفية أو الخلقية المتوخاة منها . ولذلك لا ينفصل الفيلسوف عن

---

(١) The Philosophical Prédicament : W.H.E. Barnes. ص ٢١ . والمؤلف يشير إلى الكتاب المفقود لارسطو وعنوانه Protrepticus

الإنسان العائش ، لأنه يحيا فلسفته ، بينما ينفصل الإنسان العائش عن معرفته العلمية تماما لأن علمه لا يتضمن تصوراً معينا للحياة وبالتالي سلوكا معينا . أن أكثر الفلاسفة عاشوا فلسفاتهم وهذا ما جلب لهم الإعجاب ، وأحيانا جلب السخريه لغرابة سلوكهم : كان كانط يقول « أن نجوم السماء فوق رأسي والقانون الخلقي في قلبي » إشارة منه إلى فلسفته الخلقية وإلى احترامه للواجب الخلقي (الذي منبعه القلب) إلى حد القداسة مما كان باديا في سلوكه وحياته . فالى جانب الأديان كانت مثل هذه الفلسفة منبعاً لحياة تجرد ونقاء روحي ، ولسلوك خلقي رفيع . لكن سلوك ديوجين الكلبي الذي ظن أن محبته للحقيقة تقتضي منه التجول في وضح النهار ممسكا مصباحا للبحث عنها بين الرجال هو سلوك معبر قطعا ولكنه يجلب السخرية .

ومع أن الفلاسفة يعيشون هكذا فلسفاتهم فان بعضهم لم تكن له مهنة كسقراط وديكارت . وبعضهم اتخذ مهنة لا صلة لها بالفلسفة فمارك أوريل كان قيصرا من قياصرة روما ، وابن سينا طبيبا ، وسبينوزا صانع مجوهرات ، ومالبرانش وباركلي رجلي دين . وبعضهم امتهن التدريس فعلّم الفلسفةأو غيرها من أمثال أفلاطون وارسطو وكانط وبرجسون ، وبعضهم امتهن الكتابة والصحافة (سارتر) . على كل حال ليست الفلسفة حرفة وتطبيقها الوحيد هو العمل بمقتضى الحكمة وحسب . ولهذا فإن الفلاسفة اتخذوا للعيش أية مهنة أخرى .

نتساءل الآن هل يمكن أن تكون الفائدة أن تشد الفلسفة من أزرنا وتعيننا في النائبات ؟

مثل هذا المعنى يثار في ضوء المقارنة بالدين . والفلسفة لا تقدم لنا عزاء كالدين . إنها نبتت أحيانا على أرض من الشدائد أو كما سنقول فيما بعد من « وجدان تعس » . وتقوم في الوقت عينه بدور قيادة للروح أو العقل في

الأوقات العصيبة [1] : إنها تقدم لنا التأمل والتفكر وثمرات قرائح السابقين والتحرر الشجاع من سيطرة المادة ، إنها تستوحي منابع طاقاتنا الروحية وتستهدي كوامن ضميرنا الخلقي وتضع حريتنا أمام مسئولياتها الخطيرة في أفعال الاختيار . بالفلسفة يتحد الانسان بمنبع كيانه ووجوده وروحه ويتحرر من كل ما عداه فلا يقع تحت سيطرة الخوف من الآخرين أو العالم أو الموت أو النزعة الشيطانية لدى الإنسان التي تفسد بالكذب والخداع وتمويه الحقائق وبالدكتاتورية السياسية وبالمال وبالجاه وبالسلطان .

إن سقراط وُضع في لحظة حرجة من حياته أمام اختيار صعب حاسم : إما الموت وإما الفرار من السجن متنكرا للقانون ولتعاليمه الفلسفية . ماذا يختار الواحد منا في محله ؟ سؤال خطير . أما هو فقد اختار الموت بقراره المنبعث من أعماق ضميره بضرورة الامتثال للقانون . بهذا طابق سقراط كيانه ووجوده ونفسه فأصبح هو نفسه . ألم يُعَرِّف سقراط الفلسفة من قبل بأنها تعلمنا كيف نموت ؟ وها قد سنحت الفرصة لتبرير صدق تعاليمه فكيف يختار غير أصعب الاختيارين ؟ إنه استمد العون من فلسفته .

وفي فقرة من حواره بهذه المناسبة مع ضميره ممثلا في القانون في المحاورة الأفلاطونية المسماة قريطون [2] وهو صديقه الذي أغراه بالفرار ورتب له ، كان الحديث يجري بينه وبين القانون فيتساءل القانون ما مصير سقراط إذا ما فر كعبد خاف الموت بعد أن علّم أن الفلسفة تعلم كيف نموت ، ألا ترفض المدن كلها إيواء رجل جبن أمام الموت وفر منه ؟ ثم ألا تثبت بذلك على سقراط الإدانة الظالمة بأنه انتهك القانون وأفسد الشباب ؟ ثم يختم القانون حديثه

(١) مؤلف هذا يذكر كيف أنه عقب حيرة فكرية وأزمة فراغ عقلي قرأ كتاب أميل لروسو ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده وأصل الانواع لداروين ووجد فيها مؤقتا قيادة العقل وذلك قبل التعرف إلى الفلسفة مباشرة في الجامعة .

(٢) Platon : Criton, 54a

بقوله : « إذا رحلت اليوم إلى العالم الآخر ترحل محكوما عليك ظلما وبهتانا لا بسببي أنا القانون وأنما بسبب الناس . أما اذا فررت بعد أن تكون قد رددت على الظلم بظلم مشين ، وعلى الشر بالشر ، وبعد أن تكون قد نكثت بالعهود التي تربط بيننا ، بعد أن تكون قد أسأت إلى من لم يسيء اليك وإلى نفسك وإلى أصدقائك وإلى وطنك وإليّ أنا القانون ، فإني عندئذ أصبح غاضبا عليك في هذه الحياة ، وهناك قانون الآخرة لا يستقبلك بالترحاب لعلمه بأنك حاولت انتهاكي هنا عندما توقف الأمر على إرادتك الحرة . لا تدع نفسك لإغراء قريطون واستمع إليّ » .

وهكذا استمع سقراط إلى صوت الضمير ووجد من فلسفته العون والقيادة للعقل والروح في الأوقات العصيبه .

اذا ما تركنا الآن هذه المعاني المختلفة لكلمة الفائدة التي ترجى من الفلسفا وعدنا إلى أقوال الفلاسفة فيما يرون هم أنفسهم من فائدة للفلسفة فإننة نكتفي بأن نثبت هنا رأيا لابن سينا كثيرا ما تكرر في تاريخ الفلسفة من ارسطو إلى الباحثين اليوم في فلسفة العلوم أو أسس العلوم Foundation of sciences وهو أن الفلسفة باعتبارها « فلسفة أولى » — وهذا هو اسمها عند أرسطو والآخذين عنه — إنما نفعها هو تحليل وتبرير وبرهان المبادىء الذي تقوم عليها العلوم المتخصصة وتقبلها كسلمات لا برهان عليها [1] . مثلا تستند العلوم إلى أفكار ومسلمات كالكم والعدد والمكان والزمان والعلة والقوة والحركة الخ ... فيقع على عاتق « الفلسفة الأولى » سابقا ، وعلى « فلسفة العلوم » Philosophy of science اليوم فحص وتوضيح وتبرير اليقين بمثل هذه المسلمات أو المقولات التي تستعمل في المعرفة العلمية دون برهان .

يقول ابن سينا : « إن العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الأنسانية بالفعل ، مهيئة إياها للسعادة الأخروية . ولكنه اذا

---

(١) محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، بيروت ١٩٦٩ ص ٩ — ١٦ ، ٤٥ ، ٦٤ — ٦٦ .

فـتـش في رؤوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها إلى هذا المعنى ، بل إلى معونة بعضها في بعض حتى تكون منفعة علم ما هي معنى نتوصل منه إلى تحقيق علم آخر ... فمنفعة هذا العلم (الفلسفة الأولى) ... هي افادة اليقين بمبادىء العلوم الجزئية ... فهذه اذن منفعة الرئيس للمرؤوس . والمخدوم للخادم ، إذ نسبة هذا العلم إلى العلوم الجزئية نسبةُ الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم إلى الأشياء المقصود معرفتها في تلك العلوم : فكما أن ذلك مبدأ لوجود تلك ، فكذلك العلم به مبدأ لتحقق العلم بتلك »[1] .

وهكذا نصل إلى نتيجة رابعة وأخيرة من النتائج المترتبة على طبيعة الفلسفة من حيث هي فكر متجاوز مفارق ، وهي أن الفلسفة لا جدوى لها إذا قيست المنفعة بالكسب والاحتراف للعيش ... ومع ذلك فهي نافعة حين توقظ فينا القيم الخلقية وتشد من أزرنا في الأوقات العصيبة وحين تعيننا في تأسيس العلوم ، وحين تتجاوز بنا إلى عالم من المبدعات الفلسفية العظيمة التي لا يصح أن نغفل عنها اذا أردنا أن نفهم أنفسنا والعالم المحيط بنا .

(١) ابن سينا : الشفاء ، جـ ١ ص ١٧ – ١٨ .

٢

الفلسفة في الطبيعة الانسانية

والآن وقد تعرفنا بعض الشيء إلى طبيعة الفلسفة أو إلى خصائص الفكر الفلسفي . فإنه يطرأ على البال – وعلى بال المترددين في دراستها بصفة خاصة – سؤال أول وهو هل هناك من ضرورة اذن لتعلمها ؟

والإجابة عن هذا السؤال اذا بينت أن الفلسفة ظاهرة طبيعية في الإنسان وملازمة للطبيعة الإنسانية فإنها تبين في الوقت عينه ضرورة قيام الفلسفة والعناية بها أو تعلمها .

هناك من يرى أن الفلسفة ليست مما يؤخذ بالتعليم ، وفي هذا يقول كانط « لا توجد فلسفة يمكن أن تعلم ... وكل ما نتعلمه هو أن نفلسف »[١] . ولكن هذا الرأي مغزاه بكل بساطة هو أن الفلسفة من سليقة الأنسان وطبعه فهي تلقائية لا تحتاج إلى تعلم إلا بالممارسة .

والواقع أن النزعة إلى التفلسف ظاهرة طبيعية في الإنسان ومرتبطة به من حيث هو كذلك ، وهذا ما أكده كانط نفسه برغم اعتقاده بأن الميتافيزيقا مستحيلة كمعرفة على عكس المعرفة العلمية الممكنة لنا . فهو يقول : « لقد

---

(١) Kant Critique de la Raison Théorique ترجمة Barni ص ٢٩٦

قدر للعقل الإنساني في نوع من أنواع معرفته (يقصد الميتافيزيقا) أن يُحمَّل بأسئلة أملتها عليه طبيعته فلا يستطيع أن يتجاهلها ، ولكنها لتجاوزها حدود قدرته هو لا يستطيع أن يجيب عنها .

والحيرة التي يقع العقل فيها هكذا لا ترجع إلى خطأ فيه . فالعقل يبدأ بمبادىء (أو قوانين كالعلية مثلا) لا حيلة له إلا أن يستعملها في التجربة . والتجربة تقره في الوقت عينه على استعمالها هذا . ولكنه عندما يتجاوز العقل التجربة إلى شروط أعلى فأعلى بواسطة استعمال تلك المبادىء ، يدرك فوراً وهو على هذا النحو من التجاوز أو المفارقة — والأسئلة ما زالت قائمة ملحة — أن عمله هذا لا بد أن يظل دائما منتقصاً ... لأنه حيث ان المبادىء التي يستعملها العقل تتجاوز حينئذ حدود التجربة فهي لم تعد قابلة للاختبار التجريبي . أن ميدان المعركة لهـــذه الأسئلة التي لا ينتهي التناقض في اجاباتها تسمى الميتافيزيقا » ... [1]

تلك هي عبارات كانط عن العقل الذي يتساءل بطبعه أسئلة تقودنا مباشرة إلى الميتافيزيقا المعروفة منذ القدم والتي حصر كانط موضوعاتها في ثلاثة وجودات كبرى : العالم كجوهر والنفس والله . لذلك يبدو أن الأسئلة التي

---

(١) Kant ، المرجع السابق ، المقدمة الأولى . عندما نتكلم عن فلسفة كانط يجب أن نميز بين تصورين « المفارق » وهو المعنى الذي عرفنا به طبيعة الفلسفة : (١) فهناك مفارق معرفته مستحيلة على الفكر عند كانط اذ الفكر يجب أن يبقى في نطاق التجربة الحسية وشروطها العقلية وعندما نتجاوز هذا النطاق إلى موضوعات الميتافيزيقا ومنها المفارق بالذات وهو الله سبحانه وتعالى نقع بالضرورة في التناقض وتكون المعرفة مستحيلة . (٢) لكن هناك المفارق بمعنى « الفوقاني » transcendental فقط وهو البحث عن الشروط والقوانين العقلية كالعلية مثلا التي هي « فوق » مستوى التجربة الحسية وليست مستمدة منها لأنها تنظمها . وبفضل هذه القوانين حين نطبقها على التجربة الحسية تتكون المعرفة الممكنة لنا وهي العلم . هنا نحن في نظرية المعرفة التي تبين كيف ان العلم معرفة موضوعية . واذن فعند كانط يجب على الفلسفة النقدية أن تتخلى عن البحث عن المفارق موضوع الميتافيزيقا وتتحول إلى البحث فقط عن الفوقاني ، أي الشروط التي تتكون بمقتضاها المعرفة الممكنة اي العلمية .

يثيرها العقل بطبعه تدور أساساً حول « الوجود » من جهات مختلفة ، وجود جوهر للعالم يكمن وراء ظواهر الطبيعة . وجوهر للنفس يكمن وراء الظواهر السيكولوجية ، وأخيرا وجود الألوهة الكامنة وراء نوعي الوجود السابقين ، ولذلك فأن الميتافيزيقا التي أنشأها العقل بأسئلته هي ميتافيزيقا « إنتولوجية » أي باحثة عن موجودات حقيقة أو واقعية تدل عليها الكلمات الثلاث : العالم والنفس والله . وكما يقول هيدجر Heidegger الفيلسوف الوجودي المعاصر إن خاصية الأنسان هي أنه كائن « أنتولوجي » أي دائم التساؤل عن الوجود ويتجاوز أو يفارق نحو الوجود أيضا . فالوجود مهما تنوعت الأسئلة بصدده هو نقطة البداية والنهاية ، الألف والياء ، في الميتافيزيقا .

وأول وجود في متناول يده يثير تساؤله هو وجوده هو نفسه. ذلك الوجود الذي لم يتخيره الإنسان لنفسه والذي ألفى نفسه عليه والذي يحفه الغموض والتهديد من كل جانب .

فلقد ألقينا في هذا العالم ولم نطلب المجيء اليه ولا نعرف من أين وما سبب مجيئنا . ونحن نعيش في هذا العالم واقعين تحت تهديد القلق وخوف المستقبل واليأس والصدفة والضعف والمرض والشيخوخة والموت ... ثم تنقضي حياتنا إن عاجلا أم آجلا دون أن نطلب انقضاءها ولا نعلم إلى أين وما هو المصير . فالإنسان في جهل وغموض بأسس وجوده ومصيره ويعيش في تهديد دائم . وهو أن وضع هذه الأمور الناجمة عن وجوده الغامض المهدد موضع التساؤل كان كلامه فيها أو بالأحرى جوابه عنها هو الذي يطلق عليه فلسفة (أو ميتافيزيقا كما أراد كانط) . فالفلسفة — أو بالأحرى الأسئلة — فطرية وطبيعية في الأنسان كنتيجة لوجوده المحفوف بالغموض والتهديد والذي لكي يفهمه ويدعمه يلتمسه في ضوء وجودات أخرى كالعالم والنفس والله .

* * *

حتى الأطفال لا يخلون عن التفلسف . فمن العلامات الدالة على أن

للإنسان استعداداً طبيعياً للتفلسف دون تعلم سابق للفلسفة ، الأسئلة العديدة التي يثيرها الأطفال تلقائيا ، وليس من النادر أي نسمع من أفواههم كلمات تقودنا مباشرة إلى صميم الفلسفة .

هناك أمثلة يذكرها كارل ياسبرس [1] منها أن طفلا قال متعجبا : إني أحاول أن أفكر أني شخص آخر ولكنني أنا دائما نفسي . فهذا الطفل لمس مصدر كل يقين ، لمس الوعي بالوجود ممثلا في الوعي بالذات . فيقف مشدوها أمام لغز « الأنا » الذي يتجاوز أو يفارق الأشياء والموضوعات المحسوسة المألوفة فلا يُدرك كواحد منها ، أنه يقف بذلك أمام حد أقصى أو حقيقة قصوى Ultimate situation لا يمكن تجاوزها .

وطفل آخر استمع إلى قصة الخلق في الكتاب المقدس التي تقول في البدء خلق الله السماوات والأرض ... فيتساءل فوراً وماذا كان قبل البدء . فهذا الطفل أدرك بطبعه أن متابعة التساؤل قائمة وأن العقل لا يعرف حدا لتساؤله على هذا الطريق المتجاوز ، وأنه لا جواب ينهي التساؤل .

إن هذا التجاوز الذي لا ينتهي إلى بداية ، القائم على تكرار تطبيق مبدأ العلية Causility هو الذي عناه كانط فيما نقلناه عنه بأنه عمل للعقل منتقص لا يصل إلى يقين ويثير التناقض لأن مثل هذا التطبيق المتجاوز للعلية لم يعد قابلا للاختبار التجريبي .

وطفلة قالت لأبيها اذا لم يوجد الله لما وجدنا اطلاقا . إنها طفلة تملكتها الدهشة من الوجود : فالأشياء لا توجد من تلقاء ذاتها ، وأدركت الطفلة أن هناك فارقا يفرق بين التساؤل المنصب على الأشياء متفرقة وبين التساؤل عن الوجود كله . إن وجه الحاجة إلى وجود الله هو « الكل » وليست الاشياء

---

(1) Way to Wisdom : Karl Iaspers الترجمة الانجليزية ص ٩ – ١٠ ، الترجمة الفرنسية Introduction à la Phil. ص ٤ – ٦ .

متفرقة ؛ فكل شيء من الاشياء المتفرقة له سببه المباشر أما الكل فمحتاج الى الله .

وطفلة أخرى تصعد درج البيت ، وأخذت كلما صعدت درجة تفكر كيف يتغير كل شيء من حولها وينقضي كأن لم يكن ، فقالت في نفسها لا بد رغم هذا انه يوجد شيء لا يتغير ... أن اندهاشها وخوفها من التغير الدائم جعلها تبحث بأي ثمن عن مخرج منه بالتجاوز إلى وجود ثابت باق .

هناك فلاسفة شعروا بالتغير الصرف (هرقليط) كشعور تلك الطفلة ، لكن هناك من تجاوزه إلى وجود ثابت ازلا كالمثل المفارقة عند افلاطون .

إن الذي يجمع مثل تلك الأسئلة الواردة على ألسنة الأطفال يستطيع أن يؤلف طائفة من المسائل الفلسفية التي تخطر على أذهانهم بالسليقة التي أشار إليها كانط .

ومن المشاهد أن هذه الأسئلة تزول كلما كبر الأطفال ولا تبقى آخر الأمر إلا عند الفلاسفة . وسبب زوالها أمران :

الأول التأثر بالمجتمع ، فالطفل كلما تقدم سنا أصبح أكثر اندماجا في تقاليد المجتمع ومعتقداته ، ويجد في مجتمعه أجوبة جاهزة على أسئلته بعضها ديني وبعضها غير ديني ، مما يميت فيه نزعته الطبيعية للتفلسف ، ولا يفلسف إلا من تحرر من سجن المجتمع .

الثاني أن الأنسان كلما تقدم سنا خضع أكثر فأكثر إلى ضرورات العمل للعيش ، وهذا مما يصرفه عن النظر المجرد وتأمل الأسئلة الفلسفية . ومن يتحرر من ضرورات العيش يفلسف .

والواقع كما قلنا ان استقلال الفيلسوف عن كل المؤثرات اجتماعية كانت أم معيشية أم غير ذلك ، سمة من سماته الأساسية .

من جهة اخرى لا توجد الفلسفة التلقائية عند الأطفال وحدهم بل توجد

أيضا كما يقول ياسبرس عند بعض مرضى العقول ، فعندما تسقط عن هؤلاء حجب المجتمع تبرز أحيانا من أفواههم حقائق ميتافيزيقية شاردة قد لا تقبل صياغة معقولة إلا في أندر الاحوال كما في حالة الشاعر هولدرلين Hölderlin والرسام فان جوج Van Gogh وكل من عرف هذه الحقائق الملهمة لا يسعه إلا أن يشعر بأن الضباب الاجتماعي الكثيف الذي يغشى عادة حياتنا قد انقشع . وكثير من أصحاء العقول عند انتقالهم إلى الصحو بعد نوم يلهمون حقائق أو أفكارا ثاقبة تتلاشى مع اليقظة التامة تاركة وراءها احساسا بأنها لا يمكن تداركها أو استعادتها . والمثل السائر القائل بأن الحقيقة تخرج من أفواه الصغار والمجانين مثل له دلالته . ولكننا لا نجد بالطبع عند هؤلاء الصغار والمجانين الأصالة الخلاقة والبصيرة النافذة التي نلمسها في الأفكار الفلسفية العظيمة ، فهذه ثمرة قليل من العقول الكبيرة أو العبقريات الفلسفية التي تتابعت خلال التاريخ ، وظلت محتفظة بنقاء فطرتها الأولى وصدق إحساسها بمشاكل الوجود وأسئلة العقل الملحة بصدد الوجود ، وحافظت على استقلالها من سيطرة المجتمع وضرورات العيش .

وليس الأطفال وبعض مرضى العقول هم وحدهم الذين يثيرون تلقائيا قضايا الفلسفة ، بل إن الأنسان العادي في حياته اليومية يعتقد أنه أهل لأن يبدي رأيا أو أن يذهب إلى حكمة ، أي يفلسف ، لأنه يعتقد أن تجاربه وعقله ومسئولياته وخلقه كلها كفيلة بأن تزوده بآراء فلسفية ناضجة ، وذلك بخلاف موقفه من مسائل العلم فهو يمتنع عن إبداء رأي فيها ويتركها لذويها .

مثلا عندما يتمثل رجل بآية قرآنية كريمة أو بمثل سائر أو بقصة من كليلة ودمنة أو بحكمة معروفة أو ببيت من الشعر أو بكلمات أغنية أو عندما يدافع بحرارة عن مذهب سياسي أو حزب أو مبدأ اجتماعي ، فإنه في كل هذه الاحوال وغيرها يفلسف أو يفصح عن موقف فلسفي طبيعي لديه ، ويتخذ بذلك لنفسه فلسفة مقتضبة ومؤقتة . فالذي يذكر في مناسبة من المناسبات

الجملة التي افتتح بها روسو كتابه « العقد الاجتماعي » وهي « ولد الانسان حراً » إنما يعتنق نظرة فلسفية مقتضبة في طبيعة الإنسان وحقه الطبيعي في الحرية ، وفي هذا يختلف عنه إنسان آخر يأخذ في نفس الموقف ، إذا كان يعارضه ، بقول أفلاطون « الناس معادن فمنهم من هو خسيس فيتعبد ومنهم من هو نفيس فيكون حرا » .

والإنسان الذي يتمثل بالجملة التي افتتح بها ديكارت كتابه « مقال في المنهج » وهي « إن العقل أعدل ما وزع بين الناس » . يقرر فلسفة في المساواة في الأنسانية ، مختلفة عن نظرة أخرى في اللامساواة والشعوبية يستمدها من علماء الإجتماع من أمثال دوركيم وليفي برويل والذين يشاطرونهما الرأي المؤسف بأن الانسانية منقسمة على نفسها إلى شعوب بدائية تتميز بعقلية سابقة على المنطق Prélogique لها قوانينها ، وأخرى متحضرة تتميز بعقلية منطقية (١) .

ومن يتمثل ببيت المعري :

تعب كلهـا الحيـاة فمـا أعجب إلا من راغب في ازدياد

يعتنق نظرة متشائمة متخاذلة ، وفي هذا يختلف عنه آخر يتمثل ببيت شوقي :

وما نيل المطـالب بالتمـني ولكن تؤخذ الدنيـا غلابـا

فهو إنسان متفائل مناضل .

هذا وليس من الضروري أن تكون الفلسفة المقتضبة العابرة هذه فردية ومصرحاً بها كما في الأمثلة السابقة ، بل قد تكون جماعية ومضمرة بحيث يعتنقها كثيرون أو شعب أو شعوب دون وعي بها . مثلا — والمثال هنا من

---

(١) Ame Primitive : Levy Bruhl.

علم الأنثروبولوجيا — عندما ينتهي الشتاء نتوقع الربيع ومعه الخضرة والأزهار والثمار ، لماذا ؟ لأننا نعتقد جميعا بأن قوانين الطبيعة مطردة فلا بد أن يأتي الربيع وتأتي معه الخضرة والأزهار والثمار ، ولكن هناك شعوبا منها المعاصر ومنها القديم لا تعتقد بهذا الاطراد في القوانين وتعتقد أنه لا بد من مساعدة الطبيعة لتجيء معها بالربيع وذلك بأن يتدخل الإنسان بطقوس وشعائر لمساعدة الطبيعة . إن هذا الاختلاف بين الشعوب يرجع إلى اعتناق مبادىء فلسفية ضمنية متعارضة . فبعض الشعوب تعتقد بالحتمية Determinism في الطبيعة ، بينما تعتقد شعوب أخرى بالمعجزة وتأثير الطقوس والشعائر في الأحداث الطبيعية .

خلاصة هذا أن الانسان صغيرا وكبيرا ، فرداً وجماعة ، صراحة وضمنا ، يفلسف تلقائيا ولا يستطيع أن يتحاشى الفلسفة . فالفلسفة حاضرة حيث حضر الانسان وحيث فكر .

والآن فقط ربما يتضح أن الفلسفة نزعة في فطرة الأنسان ومن ثم هي ضرورية القيام كلون متميز من ألوان التفكير عرفه التاريخ ، كما يتضح أنها ضرورية الدراسة والتعلم وهذا هو ما قصدنا بيانه .

الفصل الثاني

منابع الفلسفة

٣ ـ البداية والمنبع
٤ ـ تاريخ الفلسفة كمنبع
٥ ـ الإندهاش
٦ ـ الشك
٧ ـ الضمير الخلفي
٨ ـ الوعي بالوجود التعس للانسان
٩ ـ الحقيقة الفلسفية

الفصل الثاني

منابع الفلسفة

٣

البداية والمنبع

عندما قلنا إن التفلسف من طبيعة الإنسان لم نتوسع في تحليل هذه الفكرة بأن نحدد المنابع المختلفة التي تنبع منها الفلسفة في هذه الطبيعة .

فنتساءل الآن هل يمكن أن نحدد منابع دائمة للفلسفة في الطبيعة الإنسانية ، وما بداية الفلسفة ؟

والبداية غير المنبع . فالبداية حادث يذكره التاريخ وترتبط به مجموعة الوقائع التي تؤلف وإياه تاريخ شيء مـا خلال الزمن كتاريخ الفلسفة مثلا .

أما المنبع فهو المعين الذي تفيض عنه الوقائع نفسها ولا أول له ولا بداية . وفيما يختص بالفلسفة هو الباعث الدائم على التفلسف .

إنه بفضل هذا المنبع أو المنابع عند كل فرد تفضي الفلسفة مهما كان قدمها عند من يدرسها اليوم بمعناها وحكمتها وتصبح معاصرة حية ملهمة .

أما بداية الفلسفة فقد ظهرت في بلاد مختلفة شرقية وغربية ، فظهرت أولا في الصين [١] والهند [٢] غير أن فلسفات هذه الأمم ظلت حبيسة في بلادها إلى اليوم ولو أنها انتشرت لكان مصير علومنا وفلسفاتنا غير ما هو حادث اليوم .

والفلسفة التي نرتبط بها اليوم في وطننا العربي الكبير المطل على البحر الابيض المتوسط ظهرت قبل الحضارة العربية عند أمة صغيرة في ركن من أركان شرقي هذا البحر ، هي أمة اليونان القديمة . وترجع بدايتها (أي الفلسفة) إلى نحو ستة وعشرين قرنا . وطوال هذه الحقبة تبادل العرب والغرب دون شعوب الأرض كلها الأخذ والعطاء في كل الميادين ابتداء من الفلسفة وفروعها والعلوم الأخرى [٣] .

---

(١) من فلاسفة الصين : لاوتسي Lao Tse (القرن السادس قبل الميلاد) وكونفشيوس Confucius (القرن السادس ق . م .) وتشوانج تسي Thuang Tse (القرن الرابع ق . م .) .

(٢) من فلسفات الهند : كتب أوبانيشاد Upanishads (يقع تقريبا بين ١٠٠٠ و ٤٠٠ ق . م .) والنصوص البوذية (القرن الأول ق . م .) . —

(٣) كانت توجد مراكز هامة للفكر اليوناني القديم في العالم العربي قبل الاسلام فيما بين النهرين وعلى شواطىء البحر الأبيض المتوسط وأهمها الاسكندرية ومتحفها . ثم ترجمت الفلسفة والعلوم اليونانية إلى العربية أبان الدولة العباسية ، فأصبحت الفلسفة بفضل اللغة العربية – التي كانت لغة دولية – حركة عالمية قوية ممتدة من بلاد ما وراء النهر وفارس شرقا حتى بلاد الاندلس غربا . وتراجم الحكماء التي ألفها عن الفلاسفة ومنهم فلاسفة تلك الحقبة مؤلفون من أمثال ابن القفطي وابن أبي اصيبعة وغيرهما تشهد بنشاط فلسفي واسع . ثم عاد الغرب يأخذ الفلسفة الإسلامية والترجمات العربية لمؤلفي اليونان بترجمتها إلى لغته اللاتينية . ومنذ القرن التاسع عشر عاد العرب يأخذون عن الغرب في مختلف العلوم ، وفيما يختص بالفلسفة كانت أول دروس فيها قبل الحرب العالمية الأولى ألقاها في الجامعة المصرية القديمة

ويقول مؤلفو اليونان أول من فلسف هو طاليس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد وزار مصر وعلم كهنة ممفيس قياس أرتفاع الهرم الأكبر بقياس ظله عندما يكون ظل كل شيء مثله ، وتنبأ بالكسوف الذي وقع عام ٥٨٥ ق . م . فهو اذن رياضي وفلكي ، ولم يؤثر عنه في الفلسفة إلا قوله الذي أثبته أرسطو بأن العالم يرد إلى الماء كأصل وحيد له . وهذا الرأي على خطئه ليس ساذجا لأنه ينبيء عن اتجاه الفكر منذ البداية إلى البحث عن أصل بعيد للأشياء ، فالعلم اليوم يرتد بظاهر الأشياء ومنها الماء إلى عنصر كالذرة مثلا . غير أن الفلسفة لم تكتف عادة بما يصل إليه العلم وحتّى في صورته المعاصرة ، وتريد أن ترتد إلى ما هو أبعد ، إنها « تتجاوز » الماء أو الذرة أو غيرهما إلى مبدأ أول بالاطلاق ، إلى المفارق الحق . ورأى طاليس ان هو الا بداية لهذا الاتجاه ، ويشير إلى ما اتجهت اليه الفلسفة منذ البداية .

فالفلسفة اتجهت منذ البداية إلى البحث عن المبادىء الأولى للأشياء حتى الانتهاء إلى أولها بالأطلاق . ولذلك فانها كثيرا ما عُرِّفت في الكتب بانّها البحث عن المبادىء الأولى للوجود أو عن الوجود وعلله الأولى. هناك بالطبع تعريفات كثيرة كل واحد منها يلمس جانبا من جوانبها ويعبر عن اتجاه من اتجاهاتها وسنتعرض إلى بعضها فيما بعد ، ولكن هذا التعريف المشهور يكفي لبيان أن الفلسفة اتجهت منذ بدايتها إلى الوجود بحثا عن علله أو مبادئه الأولى ، وانها غذت هذا الموضوع بالمسائل ووجهات النظر والحلول المختلفة ومن كل هذا يتألف « تاريخ الفلسفة » .

كل من سانتلانا (عن الفلسفة الاسلامية) والكونت جلارزا (عن باسكال ومالبرانش) وهما من اعلام ايطاليا ، ثم تأسس أول قسم الفلسفة في جامعة القاهرة عام ١٩٢٥ وافتتح الدراسة فيه أعلام اجلاء من جامعة باريس من أمثال لالاند وبرهييه ولويس روجيه ثم أصبحت بعدهم الدراسة بالعربية بعد انتشار الفكر الفلسفي .

٤

تاريخ الفلسفة كمنبع

إن الذي يمكن أن يقال بمناسبة تاريخ الفلسفة إن هذا التاريخ نفسه منبع من أهم منابع الفكر الفلسفي ولكنه منبع بالنسبة الينا نحن الذين نعيش في ظل هذا التراث الفلسفي العظيم. وليس منبعا في الطبيعة الإنسانية ذاتها . انه الفيلسوف الذي يحدثنا عبر ستة وعشرين قرنا حديثا متصلا ، لذلك يجب أن تعلق أهمية على الاصغاء اليه وعلى دراسته واحيائه لأنه ضروري لتكوين الفيلسوف بما يتمرس فيه من مسائل ومناهج وحلول ، حتى إذا تمرس بحكمة الإنسان طوال عصوره أصبح صالحا للتجديد فيها في ضوء ثقافة عصره واهتماماته ووجهة نظره .

قال ليبنتز Leibniz في مكان ما إن الإنسان لكي يحسن القفز إلى الأمام يجب أن يتراجع أولا إلى الوراء .

وهكذا عندما يكون التراجع إلى ماضي الفلسفة يكون القفز منه :

(١) إما إلى فلسفة جديدة .

(٢) وأما إلى القاء ضوء جديد على فلسفة سابقة من وجهةنظر إهتمامات معاصرة .

بالفلسفة كلها . يقول جان بران [1] J. Brun « إن كل فيلسوف بما هو كذلك إنما يعالج من تاريخ الفلسفة مثلما يعالج منه مؤرخ الفلسفة إن لم يرد عليه » . فلا غنى أذن عن تاريخ الفلسفة في الفلسفة .

ولكن اذا أردنا تحديدا أكثر من هذا نقول إن الفلسفة الجديدة يمكن أن تكون رد فعل على فلسفة او فلسفات سابقة ومن ثم فهي مرتبطة بها ارتباطا عضويا ونابعة عن تاريخ الفلسفة . ومثال فلسفة هنري برجسون Bergson مثال طيب للتاريخ كنبع .

لقد كانت فلسفات رينان Renan وتين Taine وهربرت سبنسر Spencer المادية شائعة في عصر نشأة برجسون في آخر القرن الماضي ؛ وكان هربرت سبنسر بصفة خاصة — وهو الذي نقل إلى حقل الفلسفة نظرية مواطنه داروين Darwin في تطور الأحياء — الفيلسوف المسموع الكلمة بين أبناء جيل ذلك العصر المأخوذ بالعلم المنتصر والمشرب بالنزعة العلمية (سيانتزم Scientism) ولكن برجسون الذي درس سبنسر لم يتشرب نزعته المادية وإنما وجه تفكيره حول نفس المسائل التي أثارها سبنسر اتجاهات جديدة ، وكانت اتجاهاته هذه — وهذا هو الأمر الهام الذي نقصد بيانه هنا — ردود فعل مباشرة على نزعة سبنسر ونزعة عصره المادية .

وفي هذا يقول تيبوديه [1] Thibaudet تلميذ برجسون ومؤرخ تفكيره :

« جرى كل شيء في فلسفة برجسون كما لو كانت هذه قد نبعت كسلسلة من التأملات النقدية على هامش [أفكار] سبنسر » .

ويقول اندريه متز [1] Metz « إن برجسون بتعمقه أفكار سبنسر سرعان ما أدرك أنها مصطنعة ومبالغة وأكثرها خاطئة . فبعد أن حدد بصفة نهائية اعتراضاته التي كونها بصددها ، بدأ يطبق آراءه الجديدة في دراسة أعرق مسائل الفلسفة قدما وأكثرها نقاشا ألا وهي المسألة الشائكة للحرية الإنسانية . ونتائج آرائه هذه هي التي ضمنها كتابه « المعطيات المباشرة للوجدان » [2] ، وهو أول كتبه ثم تتابعت مؤلفاته الفلسفية واتسع نطاق مذهبه على نفس الوتيرة أي كردود فعل على سبنسر وعلى المادية العلمية السائدة في عصره .

(٢) وأما ما تلقيه دراسة تاريخ الفلسفة من ضوء جديد على فلسفات سابقة بقصد تجديد الاتصال بها واعادة كتابتها بفهم متغير ومعاصر ، فهذا عمل مؤرخي الفلسفة ، وهم فلاسفة بالطبع ومن ثم يختلفون في فهمهم للفلاسفة السابقين باختلاف ثقافاتهم واهتمامات عصرهم ووجهات نظرهم :

وهكذا فإن أفلاطون الذي يقدمه لنا مؤرخ مثل أميل برهييه [3] غير أفلاطون الذي يقدمه لنا فستوجيير [4] وأيضا غير أفلاطون الذي يقدمه لنا مورو [5] .

فالأول أفلاطون عقلي ممهد لأرسطو . وأفلاطون فستوجيير فيلسوف ديني تحتاج المعرفة عنه إلى تطهير النفس من أدران الحس وذميم الاخلاق . وأفلاطون مورو فيلسوف فيثاغوري رياضي يرى « الوجود » مجرد « علاقة » كالعلاقات الرياضية أو المنطقية .

ولا شك يوجد أفلاطون بألوان أخرى تختلف باختلاف المؤرخين .

---

(١) Bergson et le Bergsonisme : A. Metz. ص ١١

(٢) Les données immédiates de la Conscience. : Bergson.

(٣) Histoire de la Philosophie : E. Bréhier. ، جـ١

(٤) A.-J. Festugière في كتابه Contemplation et vie contemplative chez Platon (١٩٣٦)

(٥) La Construction de l'Idéalisme Patonicien : J. Moreau. (١٩٣٩)

وكذلك الشأن في كل تاريخ في الفلسفة .

إن هذا النوع من كتابة الفلسفة هام جدا اليوم بالنسبة للجامعات وللدراسة فيها إلى حد أن الجامعات اليوم لا تخصص وظائف لفلاسفة يكرسون جهودهم لفلسفاتهم وحسب ، وتقتصر على اجتذاب الفلاسفة الذين يصمتون عن مذاهبهم ويكرسون جهودهم لتاريخ الفلسفة والعلوم الفلسفية الاخرى .

لذلك فإن أكثر الدراسات والأبحاث الفلسفية في الجامعات اليوم في حقل تاريخ الفلسفة ، ومن هذه الزاوية تعتبر الفلسفة — أي تاريخها — جزءا من الدراسات القديمة Classics . وبعض تلك الأبحاث شديد الموضوعية ، يتقيّد بالنصوص وباللغة ، وبعضها يعرض فرصة لتغيير وجهة نظرنا في فلسفة معروفة . وبعضها يعرض وجها عصريا لفلسفة ماضية .

ففي السنوات الأخيرة هناك عودة في الجامعات الفرنسية مثلا إلى إكتشاف فلسفات ما قبل سقراط ولكن في ضوء اهتمامات الوجودية المعاصرة — والفينومنولوجيا عند هوسيرل (Husserl) وهذا ما يؤخذ من دراسات عن بارمنيدس [1] وأنباذقليس [2] وهرقليط [3] مثلا .

ثم إن أرسطو الذي ظل طويـلا المعلم الأول ثم اختفى في الفلسفة الحديثة عاد في السنوات الأخيرة من منفى النسيان ليتبوأ مكانة عصرية سواء في فرنسا أو في انجلترا وذلك بسبب نظرياته المنطقية بصفة خاصة وارتباطها بعلم الحياة ، وكذلك بسبب انتولوجيته (فلسفته في الوجود) التي كانت قد لفظت أنفاسها منذ فجر الفلسفة الحديثة . ان دراسة اوبنك [4] عن ارسطو

---

(١) Avant-propos à l'édition du Poème de Parmenide : J. Beaufret. باريس ١٩٥٥

(٢) Empedocle : Bollack باريس ١٩٦٥ .

(٣) Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots : C. Ramnoux. باريس ١٩٦٥ .

(٤) Le Problème de l'être chez Aristote : P. Aubenque. باريس ١٩٦٧ .

أخرجت هذا من طي الأهمال ووضعته في اطار عصرنا واهتماماته . أما في أنجلترا فقد كان الاهتمام منصبا على منطق أرسطو . وخاصة على كتابه « المقولات » وعلى صلة منطقه بالمنطق الرياضي المعاصر .

هذه نماذج يسيرة لأهمية دراسة تاريخ الفلسفة كنبع لتجديد الفلسفة او لتجديد الاتصال بها لفهمها في ضوء جديد .

* * *

بعد أن ابرزنا أهمية تاريخ الفلسفة كنبع نستطيع أن نقارن العلم والفلسفة من حيث تاريخهما وأهميته كنبع بالنسبة لكل منهما .

لقد كان العلم جزءاً من الفلسفة ولم يستقل عنها تماما إلا منذ أقل من ثلاثة قرون . واذن فتاريخ العلم في عراقة تاريخ الفلسفة ، لكن تاريخه ليس جزءا منه ولا هو موضوع دراسة فيه : اذ العلم ينسى ماضيه ولا يكترث له ، فقوانينه مجرده عنه ، كأنها حاضر دائم لا ماضي له . وكل اصطلاح في العلم يكفي فيه أن نفهم استعماله مجرداً عن تاريخه . مثلا الاصطلاح الذي يظهر في معادلات الميكانيكا دلالة على الزمن (t) يبدو لمن يستعمله شيئا معاصراً لا تاريخ ولا زمن له : من جهة اخرى تقدم العلم نفسه إما أن يكون باضافة قوانين جديدة ، أو بتصحيح القديم أو باسقاطه وفي هذه الحالة الأخيرة ينسى العلم ما سقط منه باعتباره خطأ . وخلاصة هذا أن العلم يعيش دائما في الحاضر ولا يذكر ماضيه وتاريخه ليس جزءا من تعاليمه .

أما الفلسفة فتاريخها أو الزمن الذي عاشته جزء لا يتجزأ من تعاليمها ومنبع من منابعها الهامة وبه نفهم حاضرها . والفلسفة أشبه بذاكرة كبيرة لا تنسى ، أو بنهر ينمو باطراد بمياه روافده . ذلك لأن مسائلها التي يدور حولها التفلسف باقية أبدية ، وحلولها مهما كانت قديمة لا تقدم ولا تسقط من حساب الفيلسوف كما تسقط القوانين العلمية . فلا يمكن أن يقال إن نظرية

أفلاطون في المثل التي ظهرت منذ ثلاثة وعشرين قرنا قد بطلت الآن وحل محلها إكتشاف فلسفي جديد لأن نظرية أفلاطون لا تقدم بالاعتراضات وبالاهمال وبالتحدي ، فلا يزال بيننا في هذا القرن أفلاطونيون يفكرون بوحي منها ؛ ليس في الفلسفة وحدها بل أيضا في الحياة اليومية والسياسية والاجتماعية والخلقية وحتى في علم الرياضة (كرونكر وهرميت) . فنظرية أفلاطون أو غيرها أمر يعيش باستمرار لما تلهمه من اتجاهات ونزعات . ومن ثم فإن النظريات الفلسفية أكثر شبابا من نظريات العلم وأكثر دواما وخلوداً لأنها دائمة الإلهام ولأنها أكثر صلة بما هو دائم وخالد ، وأعني بالروح والفكر والضمير والألوهة . من جهة اخرى كل اصطلاح في القاموس الفلسفي يحمل طابع الفلسفة التي استعملته ولا يفهم المقصود منه إلا بالأشارة إلى مذهبه الذي ورد فيه ، فهو اصطلاح متا س بمشخصات تاريخية ، مثلا أصطلاح « وجود » او « جوهر » أو « ماهية » أو غير ذلك من مصطلحات الفلسفة لا يمكن استعمال واحد منها إلا بالاشارة إلى مذهب معين وبذلك يكون تاريخ الفلسفة حاضراً وموضع نظر ، فهذا التاريخ كائن حي يعيش حين يفلسف الإنسان وماثل في كل فلسفة ولهذا هو منبع للفلسفة بخلاف تاريخ العلم التي يغفله العلم وراء ظهره .

كيف يؤدي تاريخ الفلسفة إلى فلسفات جديدة ؟

يظهر ان للفلسفة منطقا أو جدلا باطنيا تسير بمقتضاه الفلسفات قدماً . فكل فيلسوف يقف من سابقيه موقف المحاور والمجادل من زاويته الخاصة فيرفض من هذه الزاوية التي يقف فيها ما لا يراه من خلالها . ويثبت ما يراه هو في نفس المسائل .

وليس في هذا ما يستوجب اتهامه « بالذاتية » التي تقترن « بالموضوعية » وتكون انتقاصا لها . اذ ليس الأمر في الفلسفة متعلقا بموضوعات وانما بالذات الانسانية وصدق رؤيتها . وكل ما يتزود به الفيلسوف حينئذ هو الاخلاص والصدق في الرؤية .

اذن هناك في كل فلسفة جديدة مرحلتان جدلتان ، الأولى الرفض أو النفي لموقف فلسفة سابقة ، وهذا الرفض نفسه يتضمن مثول أو حضور الفلسفة المرفوضية كمشاكل ومسائل ، في الفلسفة الجديدة ، هو رفض ممتلىء بعناصر الفلسفة السابقة يمهد — كجسر للعبور — لعناصر الفلسفة الجديدة .

أما المرحلة الثانية فهي اثبات أو إنشاء الموقف الجديد . اذن الفلسفة في تاريخها هي حوار يمر في هاتين المرحلتين الجدليتين .

إن عظمة أفلاطون مستمدة جزئيا من الأنتباه إلى هذا الجدل الباطني للفلسفة ، لذلك أخرج الفلسفة في محاورات ، وأبرز في هذه المحاورات شخصيات فلسفية من مشارب متضاربة وأحيانا من عصور متفاوتة ليناقشوا المسائل المعروضة . وقد تستقر المحاورة أو لا تستقر على رأي مما يشهد أيضا بعظمة أفلاطون حين نرى منه ان كل مسألة فلسفية مسألة مفتوحة قد لا تجد حلا أو جوابا وان المسألة نفسها تبدو أهم من الجواب لأنها هي الخالدة الدائمة . إن من لا يتذوق « المشكلة » الفلسفية نفسها وينظر فقط في الحل فقد أغمض عينيه عن لباب الفلسفة أو عن « ثوابتها » ، عن ما هو باق ، ونظر فقط إلى ما يتغير من حلول . إنه عندئذ أشبه بذلك الطالب الذي بعد أن استوعب برهان زينون في نفي الحركة قال « أني أرى الحل ولكني لا أرى المشكلة » . إنه اذن غير صالح للفلسفة .

على كل حال فيما يختص بتاريخ الفلسفة يمكن القول بإنه وليد عملية جدلية باطنية في الفلسفات ذاتها ، وفيلسوف اليوم لا غنى له عن ذلك التاريخ الطويل في ابراز أفكاره الفلسفية . فلا غرابة أن يكون اليوم تاريخ الفلسفة منبعاً من منابعها وان لم يكن الأمر كذلك في البداية لانه لم يكن هناك تاريخ أو فلسفة .

٥

الاندهاش

بعد تاريخ الفلسفة كنبع نتناول منابع الفلسفة في الطبيعة الانسانية وأولها التعجب أو الاندهاش . والانسان يدهش بطبعه لكل ما لا يعرفه ، فينبعث إلى التأمل والبحث ، وهذا ما تنبه اليه أفلاطون وأرسطو .

وكما يقول افلاطون إن الالهة لا يفلسفون لأنهم حاصلون على العلم ، أما الإنسان فوحده يفلسف ، وتبدأ الفلسفة عنده بالدهشة . ويقول في إحدى محاوراته : ينقل الينا بصرنا « منظر الكواكب والشمس وقبة السماء ، وهو منظر يدهشنا ويدعونا إلى تأمل الكون ، ومن هذا الأندهاش نشأت الفلسفة وهي أعظم خير وهبته الآلهة للإنسان الفاني » ، ويقول كذلك : « إن من خصائص الفيلسوف هذا الشعور : وهو إنه يدهش . وليس للفلسفة من منبع غير هذا . ومن جعل ايريس ابنة لثاوماس فهو عليم حقا بالأنساب »[1] .

ويقول أرسطو « إنها الدهشة التي تدفعنا الآن كما في الماضي إلى التفلسف .

---

(١) محاورة طيطاوس لأفلاطون ، Théétète 155d . وثاوماس هذا اسم علم مشتق من فعل « دهش » باليونانية ، وابنته ايريس مرسلة من الآلهة بالمعرفة . فمن جعل الفلسفة ابنة للاندهاش فهو حقا على علم بأصلها ومنبعها أي نسبها .

دهش الانسان في البداية مما صادفه من مشكلات عاديه ، ثم ما لبث أن دهب إلى أبعد فأبعد فتساءل عن غرائب أكبر كاختلاف أوجه القمر وحركة الشمس وأخيرا عن نشأة الكون كله » [1]

واستكمالا لعرض الأفكار يجب أن نذكر من يرفض الاندهاش منبعا للحكمة ، فإن أبيقور Epicure الذي أسس مدرسة فلسفية في أثينا بعد وفاة أرسطو بسنوات قليلة دهب إلى أن الحكمة لا تنبع من الاندهاش وإنما من عكس ذلك تماماً من عدم الأندهاش . والحكيم عند أبيقور هو الحاصل على السكينة أو السلام (Ataraxie) لأنه تطهر من مخاوفه واضطرابه أمام ظواهر الطبيعة وما ينسج الخيال حولها من أوهام وخرافات وأساطير . إنه تطهر بمعرفة الطبيعة وتفسيرها تفسيرات علمية . فلم يعد يدهش لشيء فيها . ذلك لأن الدهشة انفعال يغزو قلب من يخاف مما لا تفسير له فيقع بذلك فريسة للاوهام والخرافات والاساطير .

وهذا الرأي عند امعان النظر لا يتعارض تماما مع افلاطون وارسطو وإنما هو فقط متمم لهما لأنه لا ينظر إلى بداية الأمر في المعرفة — فهي وليدة الاندهاش طبعا — وانما إلى خاتمته حيث بالحصول على المعرفة ينتهي الاندهاش ، وبعدم الاندهاش تتحقق السكينة أو السلام الذي يسعى إليه الحكيم الابيقوري ، فالحكمة في عدم الاندهاش .

من جهة أخرى بكل تأكيد لا تستقل الفلسفة وحدها بهذا المنبع — الإندهاش — دون العلم . فهو منبع مشترك بينهما .

إن شوبنهور Schopenhauer يميز بين دور الإندهاش في كل من الفلسفة والعلم على الوجه الآتي « لا كائن غير الإنسان يندهش من وجوده الخاص به وما العقلية الفلسفية إلا مقدرة الإنسان على الإندهاش من

(1) Aristote و Metaphysique ترجمة Tricot

الأحداث المعتادة والأشياء اليومية ، وأن يتخذ موضوعا للدراسة عنده أعم الأمور وكذلك أكثرها اعتياداً على سواء . بينما لا يحدث إندهاش العالم إلا بمناسبة الظواهر النادرة والمنتقاة فقط ، وكل مشكلته تنحصر في رد هذه الظاهرة إلى ظاهرة أخرى معروفة لديه . وكلما كان الإنسان أقل ذكاء كان الوجود عنده أقل أسراراً » [1] .

ولسنا بحاجة هنا إلى بيان نماذج لفلسفة نبعت عن الدهشة فيكفي اقرار افلاطون وارسطو بأن الدهشة المنبع الوحيد للفلسفة ، لنعلم منبع فلسفتين كبيرتين في الفكر القديم .

(١) Schopenhauer في كتابه Le Monde comme Volonté et comme Représentation ترجمة Burdeau ـ ٢ ص ٢٩٤

٦

الشك

منبع ثالث للفلسفة هو الشك . فبعد أن يشبع الانسان إندهاشه وتعجبه بمعرفة الأشياء أو بما قاله الآخرون ، ينشأ عنده الشك من تضارب الآراء أو فيما علم هو نفسه ، لأن المعارف التي تتجمع لديه إذا فحصها ونقدها يتبدد معظمها أو حتى تتهافت كلها وعندئذ يستولي عليه الشك . ولذلك فإن الشك ملازم للمعرفة ولا حق لها ، وفي الشك أحياء للمعرفة نفسها ولا توجد معرفة حقة بدون شك .

هناك فلسفات نشأت على أساس الشك في المعرفة العقلية وأعترفت بشهادة الحس وحده ، منها فلسفة هرقليط الذي أعتمد على الحس وحده فقال إن كل شيء يتغير ولا يبقى شيء على حاله لحظتين متتابعتين، ومن أقواله : لا يستحم الإنسان في نهر مرتين ، وليس هناك إلا التغير . ومن هذه الفلسفات أيضا فلسفات السفسطائيين الذين حاربهم سقراط وأفلاطون . وعلى رأسهم بروتاغوراس الذي خصه أفلاطون بمحاورة تحمل اسمه ، وكان هذا السفسطائي المتأثر بهرقليط لا يعتقد إلا بشهادة الحواس ، ولما كانت الاحساسات تختلف من فرد إلى آخر وكان ما يسميه واحد بارداً يسميه الآخر حاراً مثلا

فان حقائق الأشياء كما قال بروتاغوراس فردية وتختلف باختلاف الأفراد . ومن ثم يؤثر عنه أنه قال « إن الانسان مقياس كل شيء » ويقصد أن ما يبدو لي في حسي فهو حقيقة عندي وكذلك ما يبدو لك في حسك فهو حقيقة عندك ، فالحقيقة نسبية .

من جهة أخرى هناك فلسفات نشأت على أساس الشك في الحس واليقين في العقل على خلاف ما تقدم . من تلك الفلسفات الفلسفة الأيلية التي رأسها بارمنيدس فبعد أن أكد هذا ثبات العالم ضد التغير الهرقليطي ، نرى تلميذه زينون الأيلي يرفض بقوة فلسفة هرقليط وما استندت اليه من شهادة الحس ، ويثبت بالعقل وحده استحالة التغير والحركة ببراهين عقلية مشهورة .

لكن هناك أيضا من نادى بالشك المطلق في الحس والعقل معا مثل بيرون Pyrrhon اليوناني ويؤثر عنه أنه قال : يجب أن نعيش من غير رأي أو حكم . فلا نثبت ولا ننفي . أو نثبت وننفي معا . وقيل أن حياته كانت مطابقة لشكه المطلق فكان لا يحذر مهالك الطريق ولذلك كان يترك قياده لتلاميذه . لكن ليس هذا الشك المطلق هو الذي يؤدي إلى معرفة لأنه لا يترك خارجا عنه أي يقين . ولا مخرج منه .

أما الشك التي تنبع عنه الفلسفة الحقة فهو الذي نتخلص منه باليقين وعندئذ يكون الشك بمثابة حذر ونقد وتمحيص ونفاذ إلى بواطن الأمور يؤدي إلى تميز الثابت من المتغير . والجوهر من العرض . والحقيقة من الباطل ، وكل الفلسفات الكبرى التي عرفها التاريخ تقوم في الواقع على مثل هذا الشك المستنير الذي يمحص ويحذر فيولد اليقين . أفلاطون مثلا رفض أن يصف المعرفة الحسية بصفة الحقيقة وشك فيها كالأيليين ولا غرابة فهو امتداد لمدرستهم . ولكنه خرج من شكه إلى اليقين بعالم سماه عالم المثل والحقائق الازلية . ونسبة عالم المثل هذا إلى عالم الحس كنسبة الأشياء الموجودة خارج كهف ما إلى الظلال والاشباح التي يراها سجين مكتوف في قاع الكهف

عندما توقد نار في الطريق فيعكس ضوؤها الاشياء المحسوسة الخارجية على سطح ذلك القاع على هيئة صور وظلال وأشباح ، فلا يرى سجين الكهف غير هذه الأشباح . وكذلك نحن نعتقد ان عالم المحسوسات والاشياء هو عالم الحقائق بينما هي أشباح أيضا بالقياس إلى عالم المثل وهو عالم الحقائق .

وفي العصر الحديث نجد فيلسوفا مثل بركلي Berkeley شك أكثر من أفلاطون في وجود العالم المادي بأكله ، الذي نعرفه بحواسنا لأنه اعتبر احساساتنا عن هذا العالم قائمة فينا ، في حواسنا وفكرنا ، وليست نابعة عن عالم خارجي ، فلم نعد بذلك في حاجة إلى القول بوجود عالم المادة ، إنه غير موجود ، ولا يوجد غير فكرنا وأفكاره وهذا ما سماه هو المذهب اللامادي Immaterialism . وفي الواقع كان يهدف بركلي إلى استبعاد مصدر الشر والالحاد وهو المادة من العالم لكي لا يبقى غير عالم الروح وحده وفي هذا تأييد للدين على حد زعمه .

ونحن ما دمنا بصدد قضية الشك يجب أن نتذكر الدرس الكبير ، والحكمة البالغة التي ظهرت أينما فلسف الإنسان ، ولكن التي أخرجها ايمانويل كانط على نحو عصري واع بموقف مكتسب للعلم الحديث فأصبحت فكرته اليوم عنصرا نهائيا في كل حل فلسفي ، ألا وهي فكرة ظاهرية Phenomenality العالم الذي نعرفه معرفة حقة في العلم ، وهو عالم غير عالم الجوهر أو الشيء في ذاته ، كالله سبحانه وتعالى والنفس ، ذلك العالم الذي يجهله العلم وتتحدث عنه الميتافيزيقيا وحدها . فعالم الحس الذي احتقرم أفلاطون ، ولم ير له نصيبا من الحقيقة إلا بقدر ما للأشباح من نصيب أصبح هنا « عالم الظواهر » الذي تحدثنا عنه بثقة ويقين علوم الطبيعة في قوانينها التي هي قوانين الظواهر . أما عالم المثل الذي رأى أفلاطون أنه عالم الحقائق الخالدة فقد أصبح عند كانط عالم الجوهر الذي ليست لدينا عنه معرفة علمية أبدا وهو بعيد عن متناولها متروك لأقوال الميتافيزيقا وحدها التي لا تتفق على شيء بصدده ومن ثم فلا

معرفة حقة عنه . هو اذن عالم قائم فعلا ولكننا لن نعرفه أبدا وليس مصدر يقين البتة . إن الفارق بين كانط وأفلاطون فارق العصر وتقدم العلوم الطبيعية . واذا كان كانط قد أكد أن العالم الذي نعيش فيه ونعرفه حقا هو عالم ظاهري فقط . ولا يمكن أن يقول الفيلسوف الحق غير ذلك . فانه لم ينكر وجود عالم الشيء في ذاته وانما فقط ينكر أمكان معرفته . وبذلك يبدو أن كانط من الشاكين في امكان المعرفة الميتافيزيقية . ولكنه عاد فأثبت الحقائق الميتافيزيقية كوجود الله وخلود النفس لا كمعرفة نظرية وإنما كنتيجة للضمير الخلقي لأنه لم تعد باقية لديه الا ميتافيزيقا الأخلاق بعد أن رفض الميتافيزيقا الأنتولوجية أي الميتافيزيقا التقليدية التي كانت تدور حول اثبات الوجود لله وللنفس وللجوهر العالم المادي .

نلاحظ الآن أن في هذه الفلسفات كلها يوجد الشك على نحو ضمني غير مصرح به . لكن هناك فلسفة مشهورة هي بداية الفلسفة الحديثة اتخذت الشك « منهجا » صريحا لا بديل له لاقامة الفلسفة وأمعنت في الشك إلى أبعد حد فبينت بهذا أن الفلسفة الحقة غير ممكنة بدون شك واصطناع للشك والحاح فيه . والأمر الهام في مثل هذا الشك المنهجي أن نعرف كيف ينتهي وكيف نخرج منه إلى يقين لا يتزعزع . والفلسفة التي أشير اليها هي فلسفة ديكارت التي تقوم على تجربة فكرية في الشك يستطيع كل منا أن يحتذيها . لقد وجد ديكارت نفسه أمام تراث علمي وفلسفي ابلاه القدم والتقليد . ضعيف الوثاقة اذا قيس بما يبدو في الرياضة من دقة . فلم يقتنع ديكارت بتلك المعارف فتشكك فيها ، ثم اصطنع الشك عامداً فامتد به إلى كل ما يحيط به ، فشك في حواسه وفي عقله وفي العالم الخارجي . بل أمعن في الشك إلى حد افتراضه أن هناك شيطانا ماكرا يعبث به . وألح عليه الشك حتى شك أنه يشك . ولكنه لم يستسلم إلى هذا الشك الملح لأنه لمح فيه بصيصا من يقين يخرجه منه : لأنه كلما شك فكر فوجد بذلك في شكه متكأ لأول يقين عنده هو أنه ما دام يشك فهو يفكر وما دام يفكر فهو موجود . فقال إن اليقين الاول

« انا أفكر اذن أنا موجود » . ومن هذا اليقين الأول الذي تكشف عنه الشك الملح تتسلسل حقائق يقينة أخرى كما تتسلسل حدود متوالية هندسية أو حسابية ابتداء من نقطة البدء المعطاة كحد ونسبة . فقد بين ديكارت أن طبيعة الانسان الحقيقية هي الفكر ، وأن الوجود ملازم أصالة أو بداءة للفكر (النفس) على خلاف ما كان يبدو الأمر للرأي العادي وللرأي الفلسفي القديم على أنه ملازم للجسم بداءة بحيث كان وجود النفس محتاجا إلى براهين جادة . وتدرج من هذا اليقين بالفكر أو بالنفس إلى اثبات وجود الله سبحانه وتعالى . ثم عن طريقه وعن طريق الأفكار الواضحة المتميزة التي أودعها الله في النفس بالفطرة أثبت أخيرا وجود العالم الخارجي المادي . نرى من هذا ان العالم الذي نعرفه مباشرة وبصفة أكيدة هو عالم الفكر أو النفس . وأن الوجود هو هذا الوعي بالفكر او النفس . وهذا أمر جديد يعبر عن واقع الأنسان ويأخذ الانسان فيه وعياً بوجوده قبل كل شيء اخر وفي مقابل كل شيء . إن الوعي بالذات كوجود أساسي . كحد أقصى ، لا يمكن تجاوزه أبدا .

وعلى كل حال هنا مثال لفلسفة تتخذ الشك منهجا صريحا لقيامها . ومن كل ما تقدم يبدو كيف ان الشك ضمنا أو صراحة منبع أصيل أبدي من منابع الفلسفة .

٧

الضمير الخلقي

منبع رابع من أهم منابع الفلسفة عند الإنسان الضمير الخلقي ، منبع الواجب الخلقي الذي هو نداء من الضمير ، من الوجود الإنساني الحق إلى وجوده الظاهري المحدود . إن هذا النداء لا يتقدم إليّ كموضوع للمعرفة فيحتمل الشك وانما هو يأتيني كيقين مطلق من وجودي العميق بقصد العمل . ومن ثم فهو منبع لأرادتي الحرة وليس هدفا لها . وعندما أصدر عنه بملء حريتي أشعر عندئذ فقط أنني مطابق لوجودي الصادق . وأنني أنا نفسي باخلاص .

إن الضمير الخلقي وما يترتب عليه من أخلاق لا مكان له إلا في الفلسفة وحدها وهو جوهرها ولبابها حتى آخر الزمن . ولكن في كتابات علماء الأجتماع في القرن الأخير عند أمثال وسترمارك Westermark ودوركيم Durkheim وليفي بروبل Lèvy Bruhl نجد محاولة لاقتطاع الأخلاق من الفلسفة وجعلها علما موضوعيا موضوعه وصف العادات الخلقية الممارسة فعلا في المجتمعات البشرية ، ولما كانت هذه العادات تختلف من شعب إلى آخر بل من اقليم إلى آخر في نفس القطر ، وكانت « فضائل قوم فيما

فوق البرانس رذائل قوم هيما دونها » كما يقول المثل الفرنسي . فإن عالم الاجتماع ليفي برويل أطلق اسم « علم العادات » Scienc de Moeurs على ما سمي دائما بالفلسفة الخلقية أو الأخلاق . ففقدت بذلك الاخلاق وحدتها وأصبحت عادات مختلفة باختلاف المجتمعات .

لكن هذا العلم الجديد ليس الا مجرد متحف لغرائب العادات ولا يمكن أن يكون بديلا لفلسفة الأخلاق : عندما سئل رجل من الهوتنتوت (وهي قبيلة درسها علم الاجتماع) عن تصوره للخير والشر قال : إن الخير أن أسرق زوجة رجل آخر ، والشر أن يسرق رجل آخر زوجتي ! هــذا الهوتنتوتي ومثله بيننا كثيرون هو أخلاقي في نطاق علم الاجتماع لأنه يعبر عن عادة واسعة الانتشار في المجتمعات هي عادة الخيانة . ولكنه فلسفيا هولا أخلاقي بالمرة . ذلك لأن الواجب الخلقي غير العادات . فالواجب الخلقي ينبع من صميم الوجود الإنساني . من ضمائر الأفراد . ولا يختلف من فرد إلى آخر فلا تنقلب سرقة زوجة من خير إلى شر باختلاف الأفراد . فهو نداء يصلح أن يعم الإنسانية كلها وقيمته تتجاوز حدود كل مكان وزمان . إنه قيمة فوقانية متجاوزة . ومن هذه الجهة هو تجربة محضة للفيلسوف غير عادات الجماعة وضدها أحيانا . ويجب أن نتذكر دائما هذه الصفات الأساسية للقيمة الخلقية الفوقانية وهي : أنها نابعة من ضمائر الأفراد لا من المجتمع ، وإنها تتجاوز حدود المكان والزمان فليست بذلك عادة من العادات التي يدرسها علم الاجتماع .

ان القيم الخلقية تمثلت دائما في الانبياء والفلاسفة والمصلحين وعظماء الامم وهبطت منهم إلى المجتمعات لذلك رأى بحق الفيلسوف هنري برجسون (**Bergson**) في كتابه : منبعا الدين والاخلاق [1] . ومنبعاها متشابهان . ان يقر الموقفين معا الموقف الاجتماعي والموقف الفلسفي : فهناك دين وأخلاق منبعهما الفرد

---

(1) Deux Sources de la Religion et de la Morale : Bergson

ويفيضان من الفرد إلى المجتمع . وهنا الاخلاق التي تتحدث عنها الفلسفة ، ثم هناك دين وأخلاق منبعهما المجتمع ويخضع فيهما الفرد لمجتمعه وهنا الأخلاق التي هي العادات . فالفارق كبير بين الواجب الخلقي والعادات المتغيرة المتناقضة .

عن هذا المنبع الخلقي صدرت فلسفات قديمة وحديثة . وفي بداية الفلسفة عند اليونان . بعد فلسفات الطبيعة عند فلاسفة ميليه ، والرياضة عند الفيثاغوريين . والفلسفة الانتولوجية عند الأيليين ، نرى الفلسفة الخلقية تبرز بقوة عند سقراط وكان محور اهتمامه الإنسان لا الطبيعة [1] . يتحدث نيتشه Nietzsche عن خلق سقراط فيقول « سقراط من طبقة العامة ، ولم يعوض بتعليمه لنفسه مافاته من تعليم الصبا ... إنه مُعلم نفسه في الأخلاق . أن ريحاً من الأخلاقية تهب منه . إنه طاقة هائلة متجهة نحو الأصلاح الخلقي . وهذا هو اهتمامه الوحيد » [2] .

لم يكن سقراط راضيا عن العقائد والنظم السياسية في أثينا . وما أدت إليه من شره للمال ومن فساد ، وزاد الطين بلة أدعاء السفسطائيين – معلمي البلاغة والفضيلة والحكمة – العلم بكل شيء وأفسادهم عقول الشباب لقاء أجور باهظة بقصد تأهيلهم للنجاح والفوز بواسطة التمويه والسفسطة . فالسفسطائي هيبياس الصغير [3] يقول عن نفسه أنه يتسابق كل سنة في الأولمب ولم يلق من يرجحه علما فهو يصنع ملابسه وحزامه وحذاءه وعطره ، ويحذق الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وقرض الشعر ، ويحفظ الاشعار والتراجيديا وخطبا كثيرة أعدها لكل مناسبة . ويستطيع أن يدافع في آن واحد عن عشر

---

(١) انظر كلامه عن اهتمامه بالانسان في محاورة افلاطون المسماة باسم فيدروس Phèdre

(٢) Nietzsche في كتابه La Connaissance de la Philosophie. ترجمة Bianquis ص ١٧٨

(٣) Platon Hippias Mineure 368 b

قضايا ويجيب على كل الاعتراضات فيه . كما يستطيع في غداة ذلك أن يدافع عن القضايا العشر المناقضة ويجيب على كل الإعتراضات فيها الخ . فهذا السفسطائي يعرف إذن اشياء كثيرة جدا . . . عدا الحقيقة والفضيلة .

وآخر هو هيبياس الكبير[٢] يقول لسقراط : «آه لو تعلم كم كسبت في سيسيليا رغم وجود بروتاغوراس (سفسطائي كبير) بها وصغر سني ، فقد كسبت مائة وخمسين قطعة من النقد ، وفي قرية صغيرة كسبت عشرين قطعة ... علمت شابا في ثلاثة أيام الخ !!! »

أما سقراط فلا يشبه معلما ولا يدعي علما ولا يتقاضى أجراً . مدرسته الميدان العام حيث يتجول بين الصغار والكبار . أسلوبه المحاورة التي لا بديل عنها في مثل هذا الظرف ، هدفه البحث عن الحقيقة ومن ثم الفضيلة . وأخيرا يقينه انه مقود في ذلك كله بحكمة إلهية .

يقول سقراط في اعتذاره [١] : « لا غرض لي في تجوالي في الشوارع إلا إقناعكم يا قوم صغاراً وكباراً بألا تتبعوا الجسد ولا الثروات ، وبان تبذلوا جهدا مماثلا في كمال النفس . وأقول لكم انه ليست الثروة التي تورث الفضيلة وإنما الفضيلة هي التي تورث الثروة وكل ما هو مفيد للأفراد والدولة .. ولست أنا ممن يتكلم للمال ولا ممن يلوذ بالصمت حينما لا يعطيني أحد مالا . إنما أنا أضع نفسي تحت تصرف الفقراء والأغنياء على سواء ليحاوروني أو إذا شاءوا لإحاورهم ... وأقول لكم إن هذا هو ما وجهني الله اليه بطريق الكهانة وبالرؤى وبكل الطرق الأخرى التي يستعملها أي إله ليحدد للرجل رسالة يؤديها » .

إن سقراط الذي جُعل اسمه محوراً لتقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية كلها

---

(١) Platon : Hippias Majeur 6 Sq 282

(٢) Platon : Apologie de Socrate . 30 a

ي هو نفسه من غير تاريخ واضح لأنه لم يترك أثرا مكتوبا يدل عليه ولا
لم عن أفكاره غير محاوراته الأفلاطونية . هناك تفسيرات مختلفة لعدم تأليفه
مها الدرس القيم الذي نتعلمه من محاورة فيدروس Phèdre لافلاطون ،
منه نتبين فضل المحاورة على الكتابة حيث يقول أن تحوت إله الحكمة والفنون
لعلوم عند قدماء المصريين اخترع الكتابة وذهب إلى ملك طيبه يبلغه رغبته في
ل كل ما اخترعه إلى مواطنيه بواسطة الكتابة . لكن هذا لم يشاركه رغبته
ن الكتابة توهم الناس بأنهم أصبحوا سادة في فن « التذكر » بحيث يتذكرون
، أية لحظة ، وفي الحقيقة هي تذكر بما سبق قوله فقط ، ولكنها لا تعطينا ذلك
ذكر الذي بدونه لا توجد معرفة والذي هو عودة إلى حقيقة أولى وأصيلة
رفها الإنسان قديما ثم نسيها لما أن سقطت النفس في جسدها . ثم تمضي
حاورة في نقد الكتابة وتشبهها بالرسم فتقول : « إن ما هو سيء في الكتابة
و أنها تشبه يافيدروس الرسم كثيرا . فالأشياء التي يولدها الرسم كأنها
جودات حية ، ولكن اذا ألقينا عليها بضعة أسئلة جادة فسنجدها صامتة ،
هكذا الأمر في الكتابة اذ نعتقد أن الفكر يُحيِي ما تقوله ، ولكن لنلق
ها كلاما للأستنارة بشأن جملة من جملها ، فسنجد أنها لا تعني إلا شيئا
حيدا ، نفس الشيء دائما »[1] .

هكذا تكرر الكتابة ما سبق قوله ولا تعطينا ما تعطينا إياه المحاورة بين أثنين
ن الأحياء من ذهاب إلى الاعماق . إن هذه تتعمق في تراجعها إلى الأصول
، غيابة النفس ، وتفجر ذكريات دفينة مشتركة بينهما ولا تخص أحدها
ون الآخر ، انها المجهود المشترك بين اثنين إنها مثل فن التوليد عند القابلات
لكن لتوليد الحقيقة من النفس التي تحملها وقد غشيها النسيان والاهمال .

أما كيف حملتها النفس ونسيتها «فإن النفس الخالدة التي يتكرر مولدها[2] ،
ا أنها تأملت كل شيء في الأرض وفي العالم الآخر لا بد أنها حفظت كل

---

(١) Platon · Phèdre 275 d

(٢) كان افلاطون يعتقد بتناسخ الأنفس .

شيء ، فليس بمستغرب أن يكون لديها عن الفضيلة وغيرها . ذكريات عما عرفته سابقا . وبما أن الطبيعة واحدة وأن النفس حفظت كل شيء فإنه لا شيء يمنع أن تذكرا واحدا (وهذا ما يسميه الناس معرفة أو علما) يجعله يجد كل ما عداه من ذكريات ، اذا كان الانسان شجاعاً وصبوراً في البحث لأن البحث والمعرفة ليسا إلا ذكريات » [٢] .

فبالمحاورة إذن لا بالكتابة يقودنا سقراط معه في الطريق الطويل التي تسقط فيه دعاوي السفسطائيين واحدة بعد أخرى ، فهم لا يعلمون شيئا وليسوا حكماء كما لا يعلم هو نفسه شيئا وليس حكيما ، ومن ثم يجب مواصلة المجهود والبحث أي التفلسف ، عليك أن « تعرف نفسك بنفسك » بدون معلم سفسطائي وتولد انت بالحوار الجاد الحقيقة الكامنة في النفس .

إن كلمات سقراط الدالة على كل مذهبه الفلسفي المحصور في نطاق الأخلاق كلمات قليلة : أعرف نفسك بنفسك . الفضيلة علم . لا أحد شرير بإرادته ، الإنسان الفاضل سعيد .

ومفتاح موقفه الفلسفي كله شعاره الذي نقله عن معبد دلف « أعرف نفسك بنفسك » . وسقراط لم يشرح شعاره هذا ولكنه على لسانه هو دعو يعارض بها كل إدعاءات السفسطائيين ، فعوضا عن معارفهم القشرية الضحل كالتي صادفناها عند هيبياس . بل وعوضا عن المعارف الظاهرية التي نجده في علم النفس اليوم عن الشخصية والميول الخ ، ثم التي نجدها في علم الاجتماع عن أثر البيئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي على الافراد وكلها تحدثنا عن انسان خارجي ظاهري ، شديد الغربة عن نفسه وعن روحه . عوضا عن هذا يريد سقراط ان نرجع إلى الوراء والى الاعماق لنعرف ما هو جدير باس الحقيقة في الأنسان . أن نعرف « الماهيات » التي هي من طبيعة النفس أ الروح ، ماهيات الفضيلة والخير والعدالة والورع والحكمة الخ (مما ناقش

(١) Platon في محاورة 81 c Menon

سقراط فيه السفسطائيين وبحث هو نفسه جادا عنه لأنه لا يدعي هو معرفتها فنعرف بذلك النفس أو الروح ، أي نعرف الحقيقة الانسانية وما انطوت عليه من حقائق (١)

هذا وإذا كانت « الفضيلة علما » عند سقراط فلكونها تتضمن معرفة الماهية وهي القانون العام للفضيلة الذي لا مكان فيه للظن والهوى فلا تحيد عنه الارادة ، ومن ثم أيضا قوله لا أحد شرير بارادته ، أي لا أحد يرتكب الشر إلا لجهله بقانون الفضيلة ، أما إذا علمه فلا تحيد ارادته عنه قيد أنملة

وهكذا فإن قاعدة الاخلاق الوحيدة عند سقراط فيها من الاستثارة الفكرية والاعلاء من شأن المعرفة ما يدهشنا اليوم. ذلك لأن العمل الفاضل وليد المعرفة الحقة فلا يمكن للعارف حقا إلا أن يكون فاضلا بينما الرذيلة وليدة جهل.

أما بمناسبة شعار سقراط أعرف نفسك بنفسك فدعنا نختم بكلمات من هيدجر الفيلسوف المعاصر الذي كتب كتابا عنوانه « ماذا يسمى تفكيرا » (١) قال فيه إن أكبر ما يدعونا إلى التفكير في عصر الفكر هذا هو إننا لم نفكر بعد ثم هو يشرح ذلك بقوله هذا لا يرجع الينا نحن من حيث أننا لا نتجه بدرجة كافية إلى ما يدعو حق إلى التفكر . وانما يرجع إلى ان ذلك الذي يدعو حق إلى التفكر ينسحب ويتوارى من أمامنا فاذا وُجد إنسان في هذه الحركة الفكرية

---

(١) إن شعار سقراط في المعرفة « اعرف نفسك بنفسك » وما نتج من تحرك فكري نحو الفوقاني والمفارق انتقل إلى الفكر الصوفي عند المسيحيين والمسلمين . وفي الكتب الصوفية الإسلامية نجد هذا الشعار في صيغة « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ولا أحد يعرف أصل هذه الحكمة [illegible] إذا وضعناها في إطارها السقراطي هذا . والصلة التي نعقدها بين معرفة النفس الإنسانية ومعرفة الله سبحانه وتعالى يمكن أن نستشعر من معنى البيت الذي يذكر أحيانا بمناسبتها ويشبه الانسان [illegible] نفسه [illegible] جرم صغير انطوت فيه كل الحقائق

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر .

(٢) Heidegger Qu'appelle-t-on penser ص ٢٤

او في هذا الطريق ، فهو يفكر حتى ولو كان ما زال بعيدا عن ذلك الذي ينسحب . « سقراط طوال حياته حتى الموت لم يفعل إلا أن يَتْبُتَ وأن يتشبث في رياح هذه الحركة . لهذا فهو أنقى مفكر أنجبه الغرب ، ولهذا لم يكتب ... » تلك هي كلمات هيدجر عن سقراط .

٨

الوعي بالوجود التعس للانسان

منبع أخير للفلسفة عند الانسان وعيه (الذي ينفرد به) بوجوده التعس ، أعني المهدد بكوارث كالخوف والألم واليأس والفشل والموت ، أو ما سماه جان فال Jean Wahl أيضا الشعور بالتعاسة [١] .

فالانسان بإندهاشه ليعرف وبشكه لمزيد من الايقان يكون مشغولا بالأشياء لاهيا عن نفسه . ولكن عندما يعي تلك المواقف التعسة يتبدل موقفه وتنشأ عنده فلسفة من هذا المنبع تدور حول وجوده ما هو وما معناه ، ما أفعاله ومدى حريته بازاء تلك المواقف ، ما طريق خلاصه وسعادته ، وما مصيره ؟

يقول أبيكتيت Epictatus الرواقي [٢] : « تنبع الفلسفة من شعورنا بضعفنا وعجزنا » . وهو كرواقي يرى أن الفلسفة هي التي تبصرنا بطريق خلاصنا من الخوف والالم والضعف والعجز وتكفل لنا السعادة . كذلك تقول الابيقورية نفس الشيء مع اختلاف الفلسفتين الرواقية والابيقورية ، فيقول ابيقور Epicure « عندما تكون صبيا لا تتردد في التفلسف ،

---

(١) Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel : J. Wahl.

(٢) Epictète . Entretiens 35,I

وعندما تكون كهلا فلا تزهد في التفلسف ... فمن يقل بأن الوقت مبكر للتفلسف أو متأخر فإنه يشبه من يقول بأنه مبكر او متأخر لكي يكون سعيدا » [١]

وغير الرواقية والابيقورية ومذاهب اخرى قديمة نجد الوجودية Existentialism المعاصرة على اختلاف مــذاهبها نابعة من نفس المنبع . يقول كارل ياسبرس [٢] Karl Jaspers الوجودي المعاصر : ان الوجود الإنساني هو دائما وجود في « موقف » Situation أي في مواجهة ما يقف في وجه حرية الانسان . والمواقف تجيء وتذهب وبعضها لا يعود ، وفي كل موقف نحن ندبر له خططا ونرد عليه بما تقتضيه مصلحتنا . لكن هناك مواقف لا تتغير وتبقى كما هي في حقيقتها وان توارت حدتها مؤقتا تحت ستار لا يحجبها ، مثلا علي أن أتألم ، أن اصارع في الحياة ، أن أقــع تحت رحمة الصدفة ، أن أتلبس بأثم ، أن أموت ... هذه يسميها « المواقف القصوى » Ultimate Situations أي التي لا يمكن تغييرها ولا تحاشيها أو التغلب عليها لحدتها فتقف أمام ارادتنا كحائل . علينا أن نسلم بها ونفهم كيف إنها هي التي تعطي معنى لوجودنا . ونحن في حياتنا اليومية كما يقول كارل ياسبرس نتناسى تلك المواقف القصوى ونعيش كما لو كانت غير موجودة ، فننسى إننا نموت أو إننا تحت رحمة الصدفة الخ ... وإذن فنحن نرد عليها بأخفائها عن أنفسنا ، ولكن اذا وعيناها ورأيناها بوضوح نرد عليها باليأس منها ، وهنا نصبح نحن بحق عين ذواتنا وذلك بتغيير أو بتطوير في وعينا بالوجود نتيجة لهذه المواجهة بين أنفسنا والمواقف القصوى ، وهنا في اليأس واللامعقول والقلق وغير ذلك من التجارب المؤلمة نجد مفتاح الوجودية ومنبع الوجود فيها .

لكن قبل أن نخوض في هذه المذاهب الفلسفية نتساءل ما هي الطرق

---

(١) Dix livres sur les vies et les sentences des philosophes illustres : Diogène Laerce
الفصل العاشر عن ابيقور

(٢) Way to Wisdom : Karl Jaspers. ص ١٩/ ٢٠

المختلفة المتيسرة لدى الإنسان عامة عندما ألتفت إلى تلك المواقف القـ
وعاشها بالوعي بها وباليأس منها ، أو بصفة أعم عندما فقد الإنـ
العالم الذي يعيش تحت تهديده وبما ينطوي عليه وجوده فيه من عنصر
هو المستقبل الذي ربما كان بدوره مصدر كل تهديد . وكذلك عنـ
ثقته في عون الآخرين من البشر له ؟

بإزاء تهديد العالم والمستقبل وعدم جدوى الاعتماد على الآخرين
الانسان أمامه غير ثلاث طرق مختلفة لمواجهة مثل تلك المواقف القصـ
فإما أن يتدين وهذا ما لا نناقشه ، وإما أن يسيطر على العالم والـ
والمجتمع وتهديدهما ، بالعلم والصناعة وتنظيم المجتمع ، واما أن يفـ

والواقع أن منشأ العلم والصناعة وسر تقدمهما المستمر هو فلسفيا مثل
المواقف القصوى نفسها : هما وليدا وعي الإنسان بها ومحاولته السيطرة
تهديدها له . والعلم سلاح قوي للسيطرة على ما يتهدد الإنسان ، و
يعبر عنه أوجست كونت Comte بقوله عن العلم « إنه معرفة للتوقع
السيطرة »[1] ذلك لأن كل قانون علمي يقول إذا حدثت ظروف معيـ
تحدث نتيجة معينة وبذلك هو أداة للتوقع يدرأ بها الإنسان مفاجآت
ومن ثم فهو أيضا أداة للسيطرة على الاحداث أو النتائج . أما الصناعة
تؤكد سيطرة الأنسان على العالم بزيادة أمنه ورفاهيته مع اقتصاد في
أما المجتمع وتنظيمه فهو أيضا وسيلة للأقلال من تهديد العالم للفرد
عزلته فيه . فالإنسان ينتظم في أسرة وفي مدينة وفي نقابة وفي جمعـ
دولة وفي هيئة أمم لكي لا يُترك الفرد وشأنه . وإذن فتنظيم المجتمع الـ
وسيلة لوقاية الافراد بالجماعة من كل تهديد .

لكن العلم والصناعة وتنظيم المجتمع لها مع ذلك حدودها . فالعا
يستطيع أن يزيل عن طريقي كل ما يتهددني من قلق ومباغتات و

(١) Savoir c'est prévoir pour pouvoir.

المستقبل المجهول ومن شيخوخة ومن موت مثلا . وتنظيم المجتمع لا يستطيع أن يجنبني الصراع من أجل البقاء ، والتنافس، والقتال في الحرب كما لا يجعلني اثق تمام الثقة بالأسرة والنقابة والدولة بحيث لا أشعر بالضياع والفشل وآلام العزلة المحتملة دائما . لذلك فإن العلم والصناعة وتنظيم المجتمع كلها حلول ممهورة مقدما بالقصور والفشل ، ولا تزال وطأة المواقف القصوى قائمة عند من يسلك هذا الطريق .

بقي الطريق الآخر وهو أن نفلسف . ووظيفة الفلسفة حينئذ — كما تفهم في ضوء تاريخها — إما البحث عن السعادة والطمأنينة في الحياة (الرواقية والابيقورية) واما جعل الانسان يختار عالمه الذي يريده بحريته أعني يختار مواقفه التي يريدها حيال العالم والناس فيخلق الفرد بحريته عالمه الذي يعيشه والذي هو في الوقت عينه ماهيته (الوجودية — انظر مذهب سارتر فيما بعد) .

وتلك الفلسفات تتضمن بالضرورة عنصرا سلوكيا أو خلقيا ولكنها مع ذلك ليست فلسفات أخلاق بالمعنى الذي قلنا عنها إنها نابعة من نداء الضمير الخلقي ، ذلك النداء الذي أكدنا أنه عنصر « فوقاني » transcendental يصلح للجميع ، اذ الاخلاق في الرواقية والأبيقورية سلبية بمعنى أنها مواقف للارادة الحرة وحسب وخالية من كل مضمون أيجابي ، أما في الوجودية فليست هناك أخلاق إطلاقا لأنه لا توجد قيم مسبقة تضيء السلوك وانما توجد مواقف حرة وحسب .

لقد ظهرت الرواقية Stoicism والابيقورية Epicurism في وقت واحد تقريبا في أثينا حوالي ٣٠٠ ق . م . اي في عصر تدهور أثينا وأزماتها عقب زوال امبراطورية الاسكندر ، فكانت الفلسفتان لا تبحثان عن معرفة وإنما فقط عن طريق للنجاة والسعادة والطمأنينة في عالم مضطرب .

وهاتان الفلسفتان اللتان تبادلتا العداء تستندان إلى نقطة بداية واحدة هي : إن على الأنسان أن يحيا وفقا للطبيعة، لكن بينما رأت الإبيقورية التوصل إلى

ذلك بمطالبة الانسان بفهم علمي للطبيعة من غير تدخل ألوهة أو قدر يخيفاننا ، وبتعلق باللحظة الحاضرة وحدها وبالحس الذي هو رسالة الطبيعة إلينا بكل ما في هذه الرسالة من خير ولذة مباشرة فنعيش بذلك في سكينة وهدوء بال ataraxie ، رأت الرواقية أن توفق بين حرية الإنسان وبين حتمية الطبيعة أو الله أو القدر أو الزمن وكلها شيء واحد عندها وذلك بأن تطالب الأنسان بأن يرضخ للطبيعة بإرادته وعن طيب خاطر وبذلك تتحقق السعادة أو السكينة المنشودة بقبول ما تفرضه الطبيعة .

كيف توفق الرواقية — وهي الفلسفة التي تقتصر على عرضها كمثال لهذا المنبع المأساوي للفلسفة — بين الحرية والحتمية .

هنا نجد ابيكتيت Epictète [1] يميز بين الرغبات الحمقاء التي توصف بالحرية وبين الحرية المعقولة فيقول : « إن الحماقة والحرية لا يجتمعان . فالحرية ليست جميلة فقط بل أمر معقول أيضا . ولا شيء أكثر حماقة ولا جنونا من أن نكوّن رغبات قوية وأن نريد في الوقت عينه أن تحدث الأشياء كما رغبناها . عندما نُعطى إسم « ديون » لكتابته ، فعليّ أن أكتبه لا كما أريد وإنما كما هو دون تغيير . فالحرية إنما هي أن تحدث الأشياء لا كما يحلو لنا ، ولكن كما تحدث الأشياء » .

فالحرية المعقولة عند الرواقي هي أن يتحرر الإنسان من رغباته بأن يخضع بحريته للأمر الواقع وبذلك يفعل ما يتوقف عليه ويبقى غير مبال بإزاء ما لا يتوقف عليه . بهذا المعنى يكون الحكيم الرواقي حراً حتى في الأغلال . يقول ابيكتيت : « اذا وجب عليّ أن أبحر على متن سفينة فماذا يجب أن أفعل ؟ أختار السفينة وربانها وبحارتها والفصل واليوم والريح . ذلك ما يتوقف عليّ . وما أن أصبح في عرض البحر حتى لا يؤول الأمر اليّ وإنما إلى الربان

---

(١) Epictète : Entretiens — I, 35

وتغرق السفينة في الأعماق فماذا أفعل ؟ أفعل فقط ما يتوقف عليَّ : لا أصيح ولا أعتصر نفسي ألما ، إني أعلم أن ما ولد يموت ، ذلك قانون عام فلا بد أن أموت » .

أن مجهود الحكيم الرواقي ينصب بدرجة كبيرة على السيطرة على تلك الرغبات الحمقاء أو بصفة أعم على ضبط الانفعالات Passions التي تعكر صفو النفس وسكينتها ، فتحول بين المرء وبين خضوعه الحر للقدر . ولقد أحصى اندرونيكوس الرواقي سبعين انفعالا كالألم والحقد والحسد والخوف والتردد والقلق والاشتهاء والبغض والمنافسة والحب والانتقام الخ ... مثل هذه الآفات النفسية كانت تعزي في أساطير اليونان إلى نقمة آلهة الأولمب حيث تقذفها هذه في قلوب البشر كما في فيدروس لافلاطون . لكن عند الرواقيين هي ليست من فعل الآلهة وانما من فعل الأنسان : انها حماقة أو خطأ في حكم العقل ، هي « رأي » opinion فقط . والحكيم من يتخلص من « الآراء » ليعيش وفق العقل والقدر والطبيعة . وهنا يقول ابيكتيت : « عندما يغضبك أو يستثيرك أحد فاعلم أنه ليس هو الذي استثارك وإنما « رأيك » . حاول إذن قبل كل شيء ألا تترك شأنك لمخيلتك ، لأنك إذا كسبت فسحة من الوقت تصبح بسهولة سيد نفسك » . كذلك يقول الامبراطور الروماني مارك أوريل Marc Aurèle وهو رواقي : « اطرح الرأي لتنجو . وأي شيء يمنعك من اطراحه ؟ . »

الحكيم الرواقي هو اذن الذي يعيش بإرادته حسب الطبيعة بالعقل لا بالرأي . والرواقية لا تحشد الصفات لوصف الحكيم وإنما هو فقط الواعي حقا بمجرى القدر فيقبله مختارا ، والذي لا يتألم ... وحتى لا يشفق ولا يعشق وبالجملة لا ينفعل أبداً . إنه لا يطلب الموت ولكنه أمام الموت يتحرر من جزعه وألمه . والقصص العديدة تقدم لنا الحكيم الرواقي يموت متحرراً تماما من الألم والخوف مثل الرواقي لاترانوس Lateranus الذي قضى عليه

نيرون الطاغية لاشتراكه في مؤامرة لاغتياله ، فعندما وضع سجانه الأغلال في ساقيه قال : القيد للساقين فقط اما أرادتي فحرة لا قيد لها . ولما ضرب الجلاد عنقه ضربة لم تفصل رأسه سحب رأسه برهة ليمدها ثانية في ثبات وإصرار ليحسن الجلاد قطعها . هكذا كانت الرواقية أصلب عودا من القتل وربما استحق لذلك السبب أتباعها النفي والتشريد من روما وعلى رأسهم ابيكتيت عام ٩٣ بعد الميلاد .

إن كونفشيوس وبوذا والرواقيين والأبيقوريين جميعاً بحثوا عن السكينة والسلام بالتحرر من الألم والعذاب . والرواقية تبدو في ظاهرها متفائلة لأنها تعتقد بالعناية الالهية وتطالب بالانسجام معها كما هي بادية في حتمية أحداث الطبيعة. ولكن تحت هذا يختفي رعب عظيم من الالوهة وخُلُق اجوف لاجزاء عنه. لأنها مذهب لا يتوقع كما في الدين جزاء في عالم آخر .

بهذا نختتم الكلام عن منابع الفلسفة .

٩

الحقيقة الفلسفية

نستطيع الآن أن نتساءل إلى أي شيء أو إلى أي نوع من الحقيقة تؤدي تلك المنابع الفلسفية التي وصفناها ، ذلك لأن العلم والفلسفة كلاهما يطلب الحقيقة ، ولكن يظهر أن الحقيقة المطلوبة في الفلسفة غير ما يطلبه العلم ، فما نوع الحقيقة الفلسفية ؟

الواقع أن الحقيقة العلمية خاضعة للعالم ومستمدة من التجربة به من حيث أنها تصف فقط الوقائع المادية ولا تقول شيئاً أكثر مما في الوقائع ، مثلا قانون نيوتن في حركة الاجسام يصف لنا حركة جسم بالنسبة لغيره فهو قانون يصف الوقائع أي يبحث كيف هي واقعة على نحو ما تظهر لنا ، ولكنه لا يحدثنا لماذا تكون الحركة هكذا ، لماذا الجاذبية أو القصور الذاتي أو القوة أو غير ذلك . فالفاسفة تتجاوز « كيف » الأشياء إلى « لماذا » هي ؟

صفة ثانية للحقيقة العلمية أنها « عامة » general ، فقانون الحركة عند نيوتن لا يحدثنا عن جسم معين بالذات انما يحدثنا عن قانون الحركة عامة ، واذا لم يتوافر هذا العموم فلا يصح ان يعتبر قانونا علميا .

صفة ثالثة للحقيقة العلمية هو أنها « موضوعية » objective أي تتعلق بأمور غير ذاتية subjective أعني تتحدث فقط عما يمكن أن يرجع اليه الآخرون مثلما أرجع اليه. حتى علم النفس المعاصر الذي يريد أن يكون علما موضوعيا يتحدث عن انسان غريب عن كل واحد منا ، عن نكرة عندنا ، يتحدث مثلا عن الانسان المتوسط الذي يستخلص من الاحصاءات ، عن الذكاء ، عن عقدة أو انحراف حديثا موضوعيا لا أجد لنفسي مكانا فيه . وكما يقول الفيلسوف ومؤرخ الفكر هوفدنج Hoeffding « نحن الان ندرس علم النفس بدون نفس » أعني بعدم افتراض وجود الذات الفردية التي لا يصل اليها إلا صاحبها وليست أمراً موضوعيا .

أما الحقيقة الفلسفية فليست خاضعة للعالم ولا مستمدة من وقائعه لأنها تقول لنا ما ليس في هذه الوقائع حين تحدثنا عن علل هذا العالم وما معناه ومغزاه وما قيمته . مثلا في علم التاريخ يصف المؤرخ حروب نابليون كيف هي ، ويصف حروبا أخرى ويعطي أسباب تلك الحروب . ونعرف أن هذه الحروب شرور . كما يتكلم الطبيعي عن الزلازل ونظريته فيها ، ونعلم انها شرور . ولكن الفلسفة لا تعنى بهذه الشرور الجزئية وإنما تعنى بعلل الشر جملة ، لماذا الحروب والزلازل وغيرها ، او بصفة أعم لماذا دخل الشر العالم ، أي تبحث عن علل بعيدة . وفي فلسفة ابن سينا كما في فلسفة ليبنتز نجد أشارة قوية لمثل هذه المسألة حين بينا لماذا جاء الشر ؟ يقولان إن الله كامل لم يخلق الشر أصالة ، ولكنه خلق المادة والمادة أنقص الموجودات فلزم عن نقصها الشر دون أن يكون مخلوقا لله تعالى . هذا أسلوب التفكير الفلسفي الذي يبحث عن علل بعيدة ومبادىء وأصول أولى لا يتعرض لها العلم تاريخا كان أم غير تاريخ .

الصفة الثانية للحقيقة الفلسفية هي أن هذه الحقيقة كثيرا ما لا تكون عامة اذ لا تهدف الفلسفة إلى اقامة قوانين ، بل إلى يقين خاص أو حقيقة شخصية ،

أعني أن الفلسفة لا تصل دائماً إلى فكرة مجردة وإنما إلى قناعة فردية لأنها تعبر
عن موقف لفيلسوف لا يتكرر ولذلك اختلفت الفلسفات .

وأخيرا الحقيقة الفلسفية ذاتية subjective أي لا ينفذ اليها شخص آخر بنفس
القوة التي ينفذ اليها صاحبها لأنها حقيقة متصلة « بالأنا » moi أو بالذات

من هذا كله يتضح أن المعرفة الفلسفية ليست « سلبية » لأنها ليست مستمد
من العالم كالحقيقة العلمية وإنما هي ايجابية « تضيف » شيئا إلى العالم حين
تضيف مغزى وقيمة وعلة . من جهة أخرى هي في مستوى أرفع من الحقيقة
العلمية لأنها تضفي على الحقيقة العلمية وضوحا ومغزى ومعقولية وتضيئها
يضيء كل مبدأ فروعه . هي إذن انتصار للمثالي على الواقعي والروحي ع
المادي والحرية على الضرورة الطبيعية والذات على الموضوع والشخصي ع
العام . في كل ثنائية من هذه الثنائيات نضع الفلسفة وحقيقتها في الطرف
الأول ، ونضع العلم وحقيقته في الطرف الثاني .

والآن ما نوع « اليقين » certainty المصاحب للحقيقة الفلسفية
كيف يوقن الفيلسوف بأنه أمام الحقيقة ؟ في العلم يحدث اليقين حين نلجأ إ
البرهان سواء بالتجربة والاختبار أو بالاستنباط déduction ، أعني
نلتمس أسسا دون الحقيقة العلمية وغير الحقيقة العلمية وخارجة عنها ، أما
الفلسفة فان اليقين مصاحب للحقيقة ومنبعث عنها كما ينبعث الضوء م
الشمس . إن كل حقيقة فلسفية انما تجيء بيقينها معها عند مكتشفها ، وما
براهينه التي يلجأ اليها فيما بعد إلا وسيلة لتبرير هذا اليقين لدى الآخرين
لتبرير ما أيقن به هو نفسه من غير برهان.يقول الفيلسوف الوجودي المعاص
نيقولا بردياييف N. Berdyaev « إني لا أبرهن قط حقيقة فلسفية لنفسي
وأنما أبرهنها للآخرين » . والفلاسفة يقولون عادة عن تلك الحقيقة الـ
يصحبها يقينها يقولون إنها حقيقة « مباشرة » Direct (أي من غير واسطة
كالبرهان) ، أو « حدسية » Intuitive أي إنها واضحة اليقين بذا
وضوحا لا يحتاج معه إلى برهان ، وذلك على الأقل عند صاحبها .

الفصل الثالث

الفلسفة : تعريفاتها وأقسامها

الفصل الثالث

الفلسفة : تعريفاتها وأقسامها

١٠

تعريفات مستبعدة

ما هي اذن تلك الفلسفة التي تكشف عن ذاتها عند الناس جميعا ، في كل مناسبة ، وفي صور متجددة ومختلفة باختلاف منابعها في الطبيعة الأنسانية ؟

ان كلمة Philosophos اليونانية التي استبقتها اللغة العربية في كلمة فيلسوف ، كلمة مركبة من مقطعين : الأول Philo ومعناه المحب أو المريد ، والثاني Sophos ومعناه الحكمة ، وبذلك يكون اللفظ المركب معناه المحب للحكمة أو المريد لها ، ومن ثم فهو الذي يطلبها كضالة منشودة ، ومعنى هذا أنه غير حائز عليها بالفعل مما يؤخذ من كلمة Sophos وحدها التي تسمى بها السفسطائيون فكانوا « حكماء » يعلمون الحكمة للناشئة .

فالكلمة المركبة تشهد إذن بتواضع الفيلسوف في مقابل السفسطائي، ويقال ان سقراط أول من تسمى بها ليميز نفسه وأمثاله عن أدعياء الحكمة ومعلميها

من السفسطائيين ، لأنه قال إن الحكمة لا تليق إلا بالآلهة أما نحن فمحبوا للحكمة وحسب .

الفلسفة اذن كما نرى منذ بداية اسمها في التاريخ سير في طريق الحكم دون حصول بالفعل عليها ، وهذا لمما يبرر كيف أن موضوعها اشتمل دائ على أسئلة مفتوحة أكثر من اشتماله على أجوبة منتهية مقفلة كقوانين العلم فالأسئلة فيها أبقى وأخلد ، وكل جواب يصبح بدوره سؤالا جديدا على الطريق الطويل . ولا تزال الفلسفة اليوم – وفي مستقبلها – كما كانت في بدايتها مسيرة في الطريق ... مع الفيلسوف .

أما كيف نُعرِّفها فيجب أولا أن نستبعد تعريفات كثيرة لا تستوفي شروط التعريف الجيد ، منها :

الفلسفة تعلمنا كيف نموت (سقراط) .

الفلسفة تعلمنا كيف نحيا سعداء (الرواقيون والابيقوريون) .

الفلسفة او الميتافيزيقا هي البحث المنظم لكل ما يشتمل عليه العقل الخالص (كانط Kant) .

الفلسفة علم المبادىء الأولى والغايات القصوى (هربرت سبنسر Spencer .

الفلسفة علم أسباب الأشياء (دالمبير D'Alembert) .

الفلسفة العلم الذي يعالج الأشياء غير المادية (بوسويه Bossuet) .

الفلسفة محاولة لكي نعرف الواقع باعتباره مخالفا للمظهر (برادلي Bradley)

الفلسفة هي المعرفة الحدسية للروح (برجسون Bergson) .

الفلسفة المجهود الجبار لكي نفكر بوضوح وباتساق منطقي (وليم جيمس W. James) .

« الفلسفة لا تخترع شيئا . انها في كل واحد منا ذلك الوعي بالوجود وبالحياة . انها ذلك المجهود في التفكير الذي نحاول بواسطته أن نصل في أعماقنا إلى منبع وجود يبدو انه فرض علينا دون أن نستشار فيه . والذي برغم ذلك نقبل تحمل عبءه » (لافيل Lavelle) .

الخ الخ ...

بمثل هذه التعريفات إنما تعبر كل فلسفة عن نفسها وتُعَرِّف بما حققته وهدفت اليه وحسب .

لكن اذا أردنا أن نعرّف الفلسفة فيجب أن نحدد موضوعاتها في ضوء موضوعات العلوم وفي ضوء إدراك واضح للفكر العلمي ومداه . ذلك لأن الفلسفة في طبيعتها كما قلنا هي تجاوز ومفارقة لحدود العلوم ، فهي تفترض العلوم مقدما وتلتزم بنتائجها ثم تمضي إلى مواجهة الأسئلة النابعة عن الطبيعة الانسانية والتي لا مكان لها في العلم وتؤلف موضوعات الفلسفة ، فيكون تعريف الفلسفة هو تعريف بموضوعاتها .

والتعريف بصفة عامة أمر عسير خصوصا اذا أردنا به أن يكون « جامعاً مانعا » كما يقال . والتعريف الجامع هو الذي يجمع صفات المعرَّف فلا يعرف غيره ، والمانع ما يستبعد أية صفات أخرى فيمنع بذلك من دخول موضوعات أخرى تحت التعريف . وهذا أجود التعريفات .

لكن هناك وسيلة أخرى للتعريف أكثر يسرا وهي أن نحصي — أو نشير إلى — المسائل المختلفة التي يمكن أن نضمنها مفهوم لفظ من الألفاظ ، فيكون مجموع هذه المسائل هو تعريف للفظ « بالأحصاء » .

في ضوء هذين النوعين من التعريف نحاول الآن أن نعرف الفلسفة : أولا تعريفا جامعا مانعا في ضوء فهم لموضوعات العلوم ، ثم ثانيا تعريفاً بأحصاء موضوعاتها المختلفة التي سنتتبع ظهورها ونموها وأسماءها الدالة عليها خلال تاريخ الفلسفة ومثل هذا الاحصاء الذي لا يمكن أن يكون كاملا سيكون في الوقت عينه بمثابة تقسيم وتنسيق لموضوعات الفلسفة في ضوء تاريخها .

١١

تعريف أرسطو

في أية محاولة جادة لتعريف الفلسفة أو في دراسة أية مسألة أخرى من مسائلها يجب أن نصعد إلى القديم ، إلى أرسطو لأهمية موقفه التاريخي .

استعمل أرسطو كلمة فلسفة في صيغة المفرد وفي صيغة الجمع ، فقال فلسفة وفلسفات :

ودل بصيغة الجمع على العلوم المختلفة كالرياضة والطبيعة والفلك والاحياء الخ ... لقد صنف أرسطو في العلوم وتآليفه فيها دائرة معارف عصره ، فدل بذلك أن لا بصيرة في الفلسفة الا على أساس من العلم .

أما في صيغة المفرد فقد وصف الفلسفة بلفظ الأولى فقال « الفلسفة الأولى » وهي التي تعرف الآن بالفلسفة وحسب .

ويقول في التمييز بين الفلسفة الأولى والفلسفات ان كل فلسفة من الفلسفات (كل علم) تبحث موجوداً خاصا أو ناحية محددة من الموجودات ، فالرياضة تدرس الأشياء من حيث قبولها للزيادة والنقصان (الكم والمقدار) والطبيعيات تدرس الأجسام من حيث حركتها الخ ...

أما الفلسفة الأولى فتتجاوز الموضوعات او الموجودات التي تدرسها العلوم المختلفة إلى الوجود في مجموعه وعلى أطلاقه ، ما صفاته التي تلحقه لذاته وما مبادئه أو علله . أو كما يقول أرسطو في تعريف مشهور إلى اليوم موضوع الفلسفة الاولى « الوجود من حيث هو وجود ولواحقه أو مبادئه التي تلحقه لذاته » . وهذا أول وأهم تعريف للفلسفة على حقيقتها .

لقد بدأنا من تعريف أرسطو وهو المؤلف الذي لا غنى عن الرجوع اليه لأن تعريفه الجامع المانع للفلسفة على حقيقتها يكشف في الواقع عن أمور هامة :

الأمر الأول هو أن الفلسفة متعلقة بالوجود ونابعة عن التساؤل التلقائي عن الوجود وموقعنا منه ، وكل موضوع آخر في الفلسفة يرد إلى الوجود ويتفرع عنه . وأرسطو يفتتح كتابه في الميتافيزيقا بقوله « كل الناس يرغبون في أن يعرفوا ... » ، فماذا يعرفون ؟ يقول أرسطو « في الحقيقة إن الموضوع الأبدي لكل الأبحاث السابقة والحاضرة ، والمسألة المعلقة دائما هي : ما هو الوجود ؟» ثم هو يشرح سؤاله هذا بقوله « هذا معناه : ما هو جوهر الموجود ؟» هذا ثم إن فحص الوجود فحصا فلسفيا إنما هو لبيان صفاته التي تلحقه لذاته ، أعني التي تلحقه من غير واسطه شيء آخر . كأن يكون الوجود جوهر أو عرضاً ، علة أو معلولا ، كليا أو جزئيا ، قديما أو حادثاً الخ ... فهذه وغيرها خصائصه لذاته (أي التي تلحقه قبل أن يصبح الوجود انسانا او فرسا أو أي شيء آخر وهي بمثابة أقسام له يرد اليها الوجود الذي للأشياء .

الأمر الثاني أن الفلسفة ضرورية القيام كعلم . لأنه اذا كان كل علم يتناول — كموضوع له — وجوداً خاصا . فإنه يبقى بعد ذلك كله الوجود بما هو موجود أو ما تشترك فيه الموضوعات كلها من حيث أنها موجودة ولا بد من قيام علم لدراسة مثل هذا الوجود المطلق الذي لا يخص شيئا دون آخر .

والأمر الثالث أن الفلسفة بالضرورة أعم العلوم كلها باعتبار عموم موضوعها .

ان التعريف الذي بدأنا منه ليس الوحيد عند أرسطو . ففي المقاله الموسومة باسم حرف اللام – وهي الرابعة – من كتابه في ما بعد الطبيعة يتحدث أرسطو عن « وجود » آخر ، ويتحدث عن الفلسفة باعتبارها علماً للجوهر الثابت (الذي لا يتغير) المفارق تماما الذي لا يشترك في شيء مع جواهر الأشياء الأخرى،وهذا الجوهر هو المحرك الأول ومبدأ كل وجود غيره. وبينما كان هذاالمبدأ يعتبر علة قريبة للحركة في الطبيعيات نجده هنا علة غائيةمفارقه للأشياء يحركها نحوه على سبيل التشويق والجذب اليه . وفي ضوء هذا تصبح الفلسفة عنده علم « المبادىء الأولى والعلل القصوى » . ولكن هذا التعريف الآخر متضمن في التعريف الأول ومشتق منه لأن دراسة الوجود من حيث هو كذلك يؤدي إلى الكشف عن الوجود من أين جاء ، أي ما علته الفاعلة وما مصيره أي ما علته الغائية . وعندما نكتفي بالقول بأن الفلسفة علم المبادىء الأولى والعلل القصوى ، فانما يُقصد تلك العلة الأولى والغائية للوجود ، بالأضافة إلى مبادىء سائر العلوم التي تتسلمها أو تتقلدها العلوم من غير تفسير كمسلمات لا تناقش فيها ، فتجد تفسيرها ومعقوليتها وتبريرها أو برهانها في الفلسفة الأولى ، فتبين هذه أنها مبادىء للوجود نفسه ، كمبادىء الهوية Identity وعدم التناقض Non contradiction والثالث المرفوع (Excluded Middle) التي تعم كل شيء ، وأيضا كالمبادىء التي تتقلدها العلوم ، كل علم على حدة ، كمبادىء الرياضيات [1] والطبيعيات وغيرهما . هذه المبادىء كلها تدخل في نطاق « لواحق الوجود لذاته أو مبادئه » التي وردت في التعريف الأول الذي بدأنا منه . وهكذا يتضح أنه تعريف « جامع مانع » لموضوع الفلسفة ، تعريف للفلسفة على الحقيقة .

---

(١) محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، انظر عن مبادىء الرياضيات عند ارسطو ، ص ٤٣ – ٤٦

١٢

اقسام الفلسفة

أذا أردنا الآن أن نعرف الفلسفة « باحصاء » موضوعاتها التي ظهرت ونمت خلال التاريخ مع الأشارة إلى الأسماء الدالة عليها فأننا نكون بذلك قد وضعنا أيدينا في الوقت عينه على تقسيم أو تنسيق لمسائلها .

هناك أسماء أطلقت على الفلسفة الأولى يشير أحيانا كل اسم إلى ناحية معينة منها ، وأحيانا إلى موضوع لم يكن متميزا تماما فيبرز الموضوع مستقلا باسمه وكقسم من أقسامها .

هناك اسم للفلسفة عرف عند الفلاسفة الأسلاميين ويرجع إلى ارسطو هو « العلم الكلي » وهو اسم يشير كما هو واضح إلى سمة العموم أو الكلية التي تتصف بها مباحث الوجود ولواحقه ومبادئه : من حيث أنها كلها مقولات عامة ومبادىء كلية .

هناك أيضا اسم « انتولوجيا » Ontology أي علم الوجود ، وهو اسم يركز الانتباه على فكرة الوجود ، ــ الموضوع الازلي للفلسفة ــ التي وردت في تعريف أرسطو للفلسفة ، وهذا الاسم من وضع فيلسوف من القرن الثامن

عشر هو فولف Wolff ، وأصبح اليوم واسع الاستعمال في الفلسفات الوجودية .

هناك اسم « ما بعد الطبيعة » أو الميتافيزيقا Metaphysics — وهو الاسم الذي وضعه اندرونكس الرودسي Andronicos of Rhodes الذي رتب كتب أرسطو فضم ما يتعلق منها بالرياضيات والطبيعيات في مجموعتين ، ثم المقالات الفلسفية في مجموعة واحدة ووضعها بعد الطبيعيات وسماها « ما بعد الطبيعة » أي الكتب التي تجيء في ترتيبها بعد كتب الطبيعة . ولكن هذا الاسم أخذ فيما بعد معنى آخر بالمرة فدل لا على ترتيب الكتب وأنما على الموضوع الذي تدرسه الكتب وهو عند أرسطو « الفلسفة الأولى » ، أعني نقل من ترتيب الكتب إلى مادة الكتب ، فأصبحت الميتافيزيقا اسما مرادفاً للفلسفة الأولى . وهذا الاسم لم يبرز موضوعا جديدا وأنما أبرز بكل وضوح صفة التجاوز والمفارقة Transcendance, Depassement التي ميزنا بها الفكر الفلسفي .

هناك أيضا اسم نشأ في الاسكندرية عند افلوطين Plotin وغيره هو اسم Theology [1] الذي نقله الفلاسفة الاسلاميون إلى كلمة « أثولوجيا » . وكذلك إلى « علم الربوبية » أو « العلم الالهي » أو « الالهيات » . واسم أثولوجيا هذا جاء من أن أهم جزء في الفلسفة الأولى وأشرف أبحاثها هو البحث عن الربوبية ، فسميت الفلسفة باسم أشرف أجزائها وهذا من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل ، ولكنه مع ذلك اسم يُبرز بصفة خاصة المباحث الخاصة بالألوهة .

من هذا كله يتضح أن موضوع الفلسفة منذ ان تركه أرسطو ولفترة طويلة ظل يشتمل على مبحثين أو قسمين أساسيين : الأول هو الوجود من حيث هو كذلك ، ما أحكامه ولواحقه ومبادئه ، والقسم الثاني وهو متفرع عن

---

(١) لفظ Theology الذي يترجم الآن في الاوساط الكنسية بلفظ علم اللاهوت لم يعد لفظا فلسفيا وانما هو خاص فقط بفلسفة الكنيسة ويقابله عند المسلمين علم التوحيد أو علم الكلام .

الأول خاص يتناول العلة الأولى والغائية وهذا هو وجود الله سبحانه وتعالى . وهذان المبحثان هما ما يشير اليهما لفظتا « انتولوجيا » «وأثولوجيا» (أو الألهيات) على الترتيب .

يمكن الآن أن نفهم هذا الموضوع المزدوج للفلسفة في ضوء كلام الفيلسوف ابن سينا الذي يعرف موضوعات الفلسفة في كتابه « النجاة » على النحو الآتي : « نريد أن نحصر جوامع الكلم في العلم الألهي فنقول إن كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فأنما يفحص عن حال بعض الموجودات ، وكذلك سائر العلوم الجزئية ، وليس لشيء منها النظر في أحوال الوجود المطلق ولواحقه ومباديه ، فظاهر أن ههنا علما باحثا عن أمر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومباديه ، ولأن الأله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر بل هو مبدأ للوجود المعلول على الأطلاق ، فلا محالة أن العلم الألهي هو هذا العلم . فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية »[1] . هذا قوله، ويقصد بذلك ان هذا العلم انما يكون النظر فيه في الوجود المطلق وما ينقسم اليه هذا الوجود من انقسامات عبر عنها بكلمة لواحق ومبادىء ، وهذا القسم هو الذي أشرنا اليه بكلمة « انتولوجيا » . كما يكون النظر فيه أيضا في علة الوجود الأولى وغايته القصوى (الله سبحانه وتعالى) وهذا ما سمى « بالاثولوجيا » أو العلم الألهي أو الألهيات . فهنا اذن قسمان رئيسيان .

أما ما أشار اليه ابن سينا بقوله إن في هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية ، فأن هذا الموضوع الهام رغم خوض القدماء فيه[2] فانهم لم يتنبهوا إلى أهميته وبالتالي لم يبرزوه تحت اسم خاص به كما برز بقوة في الفكر المعاصر

---

(١) ابن سينا . النجاة ، ص ٣٢٢ .

(٢) محمد ثابت الفندي . فلسفة الرياضة ص ٤٣ — ٤٦

تحت اسم « فلسفة العلوم » Philosophy of Science ، أو اسم أسس العلوم Foundation of Science ، وأن كان ابن سينا قد أشار اليه بكل تأكيد على أنه أحد أقسام الفلسفة [1] . وهذا ما لا نجده بعده إلا نادراً .

وبالاضافة إلى هذا تتعرض الألهيات عند ابن سينا إلى موضوعين آخرين ليسا مما عرضه ارسطو في كتابه في الميتافيزيقا : أولهما الكلام عن صلة الألوهة بالعالم وهذا ما عرف عنده بنظرية الصدور أي كيف نشأت كثرة العقول السماوية والأنفس والأفلاك وعالم الأرض أبتداء من الله سبحانه وتعالى ، وثانيهما مسألة النفس وخلودها . وبهذا تكمل الصورة الفلسفية التي يعطيها هذا الفيلسوف لموضوعات الفلسفة أو أقسامها تلك الصورة التي تبدأ بفكرة الوجود المطلق ولواحقه (الانتولوجيا) وتتدرج منها إلى الوجود الواجب كمبدىء لكل وجود آخر (الالهيات) ثم إلى صدور العالم ، ثم إلى خلود النفس ، وتنتهي الفلسفة إلى بيان مبادىء سائر العلوم [2] .

هذا التقسيم العام لموضوعات الفلسفة الأولى ظل مسيطرا على الفلسفة نحو ألفي سنة حتى بعد ظهور الفلسفة الحديثة عند ديكارت Descartes فنحن نجد عند فولف Wolff الذي عاش بعد ديكارت بنحو ثلاثة أرباع قرن ثم عند تلميذه بومجارتن Baumgarten تقسيما عاما لموضوعات الفلسفة مع أسماء لكل قسم منها بما لا يخرج عما تقدم . فقد رتبا موضوعات الفلسفة الأولى على النحو الاتي مع العلم بان الاصطلاحات كلها من وضع فولف :

١ ــ الأنتولوجيا وموضوعها الوجود ولواحقه وأحكامه .

٢ ــ الكزمولوجيا العقلية وموضوعها العالم ونشأته (وهذا ما يقابل نظرية الصدور عند ابن سينا) .

---

(١) ابن سينا : الشفاء ، ص ١٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥ – ١٦ .

٣ ــ السيكولوجيا العقلية وموضوعها النفس واثباتها وخلودها .

٤ ــ الأنولوجيا الطبيعية وموضوعها المباحث العقلية وبالتالي غير الدينية الخاصة بالربوبية .

ولا نجد عنده كما عند ابن سينا قسما خامسا لفلسفة العلوم .

لكن هذه الأقسام الأربعة لا تستنفد مع ذلك كل الموضوعات الفلسفية كما هي معروفة لنا الآن . فلقد ظهر مع ظهور الفلسفة الحديثة وبصفة أخص منذ ظهور الفلسفة النقدية **Criticism** عند كانط **Kant** ظهـــر أن مسألة المعرفة ــ كيف نعرف ومدى المعرفة وقيمتها ــ تأتي في المقام الأول في الفلسفة وتقدم لجميع ما عداها من الموضوعات السابقة الذكر . والسبب في هذا هو ان ديكارت عندما حبس المعرفة في نطاق « الأنا » أو الذات ، وقال إن الوجود لا ينتسب أصالة إلا إلى الفكر (انا افكر أذن أنا موجود) وأن المعرفة الحقة المباشرة هي معرفة بالأفكار المفطورة في النفس وكل ما عدا الأفكار من أشياء خارجية لا علم لنا بها إلا بمقدار ما تدلنا عليه تلك الأفكار ومن خلالها ، غدا واضحا من الآن فصاعدا أن دراسة الفكر أو بالأحرى المعرفة ومصدرها ومداها وقيمتها وعلامة اليقين فيها هي المسائل التي تُقَدَّمُ بالضرورة على كل موضوع فلسفي آخر ، وعليها تتوقف الموضوعات كلها . وفلسفة كانط بالذات بينت بوضوح أن كل بحث فلسفي آخر لا طائل وراءه إن لم يبدأ الفيلسوف من فحص نقدي لوسائل المعرفة لنتبين منه كيف تتضافر قوى العقل النظري (الحس والفهم) في بناء معرفة وثيقة كالرياضة والطبيعة ، وتفشل في التضافر حين تواجه مسائل الميتافيزيقا فيقع العقل في جدل عقيم وتناقض لا مخرج منه . بعبارة اخرى هناك معرفة مشروعة يصل العقل فيها إلى نتيجة حاسمة هي المعرفة « بالظواهر » مجال العلم ، أما الميتافيزيقا التقليدية التي تتحدث عن عالم « الجواهر » عالم بواطن الامور ، كوجود العالم وخلود النفس ووجود الألوهة ، وهي تلك الموضوعات التي صنفها فولف فمعرفة مستحيلة .

وبغض النظر عن أن كانط أعاد للميتافيزيقا مكانتها على أساس العقل العملي أو الأخلاق ، فانه يتضح مما تقدم أن مناقشة واثارة فكرة المعرفة ووسائلها وحدودها أصبحت أمراً من الضرورة البدء به قبل الكلام في أي موضوع فلسفي آخر من تلك الموضوعات المختلفة التي نحص فيها فولف أقسام الميتافيزيقيا التقليدية .

أن البحث في المعرفة الذي يجب أن يتصدر أجزاء الميتافيزيقا الأخرى أو يُستغنى به عنها كما رأى كانط إنما يقوم على وجهين : إما أن يكون بحثا في المعرفة العلمية بالذات ، ما مسلماتها وأفكارها الأساسية وقيمتها وهذا ما يسمى نظرية المعرفة العلمية Epistemology وهو اسم لا يكاد يذكر اليوم وحلت محله فلسفة العلوم Philosophy of Science أو مسألة أسس العلوم Foundation of Science وهو من أنشط موضوعات الفلسفة اليوم ، وأما أن يكون بحثا في المعرفة عامة ما مصادرها ووسائلها عند الانسان وما معنى الحقيقة التي تنجم عن تلك المصادر أهي مطابقة لواقع خارجي ام هي اختراع أم غير ذلك وهذا ما يسمى« نظرية المعرفة » Theory of Knowledge وهذان القسمان هما في الواقع وجهان لموضوع واحد هو المعرفة ، وليسا جديدين في التفكير الفلسفي ، فللقدماء أنظار هامة في المعرفة ، وفي أسس العلوم وإنما الجديد هو ابراز نظرية المعرفة موضوعا واسما وجعلها المقدمة الضرورية لكل كلام في الفلسفة ولم يحدث ذلك إلا مع ظهور الفلسفة النقدية في القرن الثامن عشر .

ليس هذا هو كل التطور الذي لحق الفلسفة من حيث موضوعها وأقسامها . فمنذ ظهور المذهب الوضعي Positivism عند أوجست كونت Comte قام فاصل واضح بين الفلسفة والعلم على أساس أن العلم يدرس الوقائع أما الفلسفة فمدار البحث فيها هو ما يجب أن يقع أو ما حقه أن يكون ، أعني الكلام عن عوالم مثالية ومعيارية . ومع أن هذه التفرقة ليست صادقة على

أطلاقها إلا أنه قد نشأت عند بعض المفكرين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن فكرة تصور الفلسفة على أنها علم بالقيم المختلفة عند الأنسان ، وسموها فعلا علم القيم Axiology ، وعرفوا الفلسفة من هذه الزاوية فقالوا انها العلم الذي يبحث في قيم الحق والخير والجمال وهي القيم الأساسية الثلاث في الفكر الأنساني ، ومن ثم فقد أتجهت الأبحاث الفلسفية في هذه الاتجاهات الثلاثة . ويمكن القول بأن الحق كقيمة أنما كان في نظرهم بحثا في شروطها المنطقية أكثر من أي شيء آخر وبذلك يبدو أن المنطق في نظرهم كان محور هذه الدراسة . أما فكرة الخير فكانت دراستها من ناحية الاخلاق وبذلك يبدو ان هذا العلم هو علم القيم الخلقية في مقابل ما أسماه الأجتماعيون علم العادات . وأخيرا توجد فكرة الجمال، والعلم الذي يدرسها هو علم الجمال . طبعا يمكن أن نفهم الفلسفة على أنها عام بالقيم ولكن ليست هذه المسائل أقساماً يمكن أن ترد اليها موضوعات الفلسفة كما أنها لا تكوّن موضوعات جديدة غير مسبوقة فيها ، وما زالت الفلسفة رغم علم القيم ، موضوعها الوجود والمعرفة .

لكن يظهر أيضا في الفكر المعاصر ارتداد عن موضوع الوجود المطلق الذي بدأنا به وارتداد أيضا عن فكرة المعرفة باعتبارها معرفة بما هو عام أو كلي وحسب ، ارتداد إلى وجود شخصي فردي معاش حقيقة كموضوع للفلسفة ، وإلى معرفة تُطبّق على ما هو مفرد ومشخص وهي المعرفة بالحدس intuition

لقد سئم الفكر الفلسفي المعاصر الكلام بطريق التصورات العامة والماهيات التي تختفي فيها وجوهنا الفردية ويغيب عنها وجودنا المشخص . وسئم الأنساق المجردة التي لا يجد فيها الفرد العائش مكانا له ، وهو في هذا رد فعل قوي على فلسفة هيجل Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١) التي سيطرت في القرن الماضي . لقد بلغ هيجل قمة التصورية أو المثالية Idealism ورأى أن هناك وجوداً واحدا هو الكل وسماه الفكرة Idea أو الروح (Spirit) وكل شيء آخر

آنما يوجد بقدر صلته بتطور هذا الكل . فلقد تصور هيجل التاريخ الكوني كمراحل لظهور « الكل » وتحقيق امكاناته الكامنة فيه : فالطبيعة وظهور الأنسان وتاريخ الشعوب والدول والأديان والفلسفات والفنون كلها مظاهر للتقدم التاريخي لهذا الكل الواحد ، وهو ليس له وجود خلاف مظاهره تلك التي يظهر بها في سيره التاريخي نحو كماله ووعيه التام لذاته . أما الفرد من الناس فلا وجود له إلا من حيث أن عقله يتوقف على هذا المظهر الكبير الذي يسمى حضارة أو دولة التي هي جزء من تطور الكل .

الوجوديون المعاصرون على أنحاء مختلفة ثاروا على هذا التفكير الهيجلي الذي ألغى الفرد ولم يستبق إلا الكل .

وبين هنري برجسون Bergson في كل كتاباته اهتمامه البالغ بكل ما هو مشخص ومفرد ، مع أنه ليس وجوديا ولم تكن فلسفته رداً على تصورية هيجل بقدر ما كانت اهتماما بعلوم الحياة وتطور الأحياء التي طبعت الفكر العلمي في آخر القرن الماضي بطابعها ، فأخذ برجسون على العلم والفلسفة قبله أنهما لا يستطيعان الوصول إلى معرفة«الحياة» أو « الدفعة الحيوية» Elan Vital التي تكمن فينا ويرجع اليها وجودنا ووجود الكائنات الحية الأخرى بما تفعله في المادة من تنظيم أو تَعَضْوُن Organisation ولا يمكن أن نصل إلى معرفتها باعتبارها شيئا واقعيا مشخصا الا بقوة عارفة تستطيع أن تساوق المفرد المشخص وتتغلغل فيه وتتحد به وهذه القوة هي « الحدس » فاستبعد بذلك قوة العقل من مجال معرفة الحقيقة القصوى كحياة واقعية مشخصة لأن العقل لا يصلح إلا للمعرفة العلمية العامة المجردة اذ هو قوة المعرفة بالتصورات والقوانين العامة التي يغيب عن مسرحها المفرد والواقعي والمشخص .

وكيركجارد Kierkegaard تلميذ هيجل ومؤسس الوجودية (Existentialism) الأول الذي كتب في القرن الماضي ثار على أستاذه لأنه لا يريد أن يكون جزءاً مهملا من ذلك « الكل » العجيب

عند هيجل . هو فرد ، والفرد الموجود فعلا حياته وفكره مشدودان إلى شيء لا يمكن فهمه بالعقل كما زعم هيجل . إلى شيء ليس كلا معقولا وأنما إلى فرد هو الله ، ويجب الاتحاد به كفرد أيضا . ولكي يمكن الاتصال به نشعر أولا أننا منفصلون عنه ، أننا أفراد ، ونعني كأفراد أننا مخطئون (فكرة الخطيئة الدينية) لأننا في هذا الشعور بالذات انما نعي بعمق « وجودنا » الحقيقي ونلتفت اليه . ان الشعور بالخطيئة — أو بصفة عامة كما قال جان فال بالنسبة للفلسفات المعاصرة « الوجدان التعس » — يردنا إلى وجودنا ويوقظنا عليه . والخطيئة نفسها يمكن أن تفسر عند كير كجارد بأنها انجذابنا نحو « العدم » لا نحو الوجود . إلا أن هذا الوعي بالخطيئة هو في الوقت عينه الطريق إلى حياة أفضل نسميها « الحياة الدينية » حيث يتحقق الوعي بالوجود على نحو فيه تجاوز ومفارقة **Depassement** ، **Transcendance** . ان كيركجارد هو الذي أعطى لكلمة الوجود **Existence** المعنى الذي نجده اليوم في الفلسفات الوجودية والذي ربط بين الشعور بالوجود وبين الشعور بالتجاوز والمفارقة (المفارقة إلى الاتحاد بالله أحيانا كما عند كيرجارد والوجودية المؤمنة) فالوجود تجاوز ومفارقة .

ونجد عند كارل ياسبرس **Jaspers** وهو وجودي مؤمن آخر أصداء لهذا . ولكن لم يعد عنده الاتحاد بالله هو المسألة ، وأنما الاتحاد بأصل نشعر به ولا يمكن القبض عليه إلا في لحظات شاردة متهربة ، انه وجودي الحق . ولكن يجب الصراع في سبيل هذا الاتحاد لكي نكون نحن بحق أنفسنا عندما نكون في ما يسميه ياسبرس الموقف الاقصى **Ultimate Situation** أي الموقف الذي نصل فيه إلى أقصى حدودنا فنشعر بعجزنا عن انجاز أي شيء وهذا هو انجازنا الاوحد .

أما هيدجر **Heidegger** فان الموجود عنده هو الأنسان وحده . والأنسان يوجد أساساً في قلق **Anxiety** ثم أن الوجود عنده كما عند كير كجارت

تجاوز أو مفارقة لا نحو الله لانه لا يوجد اله عند هيدجر فنحن عنده نعيش في الزمن ، أعني أننا دائما ندبر مشروعات للمستقبل ونعيش سلفا ومقدما عن أنفسنا ولكن في العالم نفسه أعني في صلة واتحاد بالاشياء والموجودات الاخرى . اذن الوجود عنده « تجاوز » نحو المستقبل أو هو بالضبط ما « سيكون » ، هو « زمن وقلق » هو اتجاه نحو امكانات واحتمالات وهذه الأمكانات ليست مجردة وعامة وانما هي مجسمة في ظروف خاصة تخيرها الفرد من قبل بحريته . وخلاصة هذا أن الوجود عنده يعرف بالزمن والقلق .

على كل حال نرى من هذا الأتجاه العام للوجودية التي نبذت وراء ظهرها تقاليد الفكر الفلسفي الذي تعلق طويلابفكرة الوجود المطلق والمعرفة بالتصورات والماهيات . واتجهت إلى هذا الوجود المشخص الفردي الواقعي الذي يتجلى في القلق (هيدجر) أو اليأس (ياسبرس) أو الشعور بالخطيئة (كيركجارد) والذي يتحد بالتجاوز وبالزمنية .

بهذا نكون قد أوجزنا الكلام في أقسام الفلسفة أو في موضوعاتها كما تبدت خلال تاريخها إلى اليوم ، وهو ما كنا نهدف إلى بيانه من إثارة هذا الموضوع لنتعرف الفلسفة ليس فقط بتعريف منطقي جامع مانع كتعريف ارسطو وانما أيضا لنعرفها باحصاء لموضوعاتها وحصر لأتجاهاتها طوال تاريخها على قدر الامكان .

الفصل الرابع

الوجود
(أو الانتولوجيا)

١٣ ـ مشكلة الوجود قبل أرسطو

١٤ ـ الوجود عند أرسطو والعصور الوسطى

١٥ ـ الوجود عند ديكارت

١٦ ـ الوجود عند كانط وهيجل

١٧ ـ الوجودية

١٨ ـ اللاوجود او العدم

الفصل الرابع

الوجود
(أو الانتولوجيا)

١٣
مشكلة الوجود قبل ارسطو

نتناول فكرة الوجود (Etre ، Reing) موضوع الانتولوجيا [١] .

ونتساءل هل الوجود مستقل عن وسائلنا لمعرفته كالحس والعقل والشعور بالأنية أم هو يتوقف عليها ويتحدد طبقاً لها ؟ هذا السؤال من الأهمية بمكان لأنه يحدد أي النظريتين : المعرفة أم الوجود أسبق ؟ فأن الوجود إذا أستقل عن وسائل معرفتنا وقام في ذاته ـ وهذا يستغرب إذ كيف نعلم عندئذ أنه كذلك بعيدا عن وسائل معرفتنا ـ فان معرفتنا ستكون تالية وهو المقدم .

---

(١) كلمة انتولوجيا Ontology ترجع إلى فولف Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤) واستعملها في عنوان كتابه Philosophie prima, sive Ontologia (١٧٢٩) .

أما اذا لم يستقل عن وسائل المعرفة وينكشف فقط من خلال المعرفة وخاصة من خلال معرفيّ بوجودي فسيصبح الوجود تابعا وهي مقدمة .

والبت في هذه المسألة عسير لأنه يتوقف على موقف الفيلسوف : فأن كان الفيلسوف واقعياً دقماطيقياً كان الوجود قائماً في ذاته ومقدماً بالطبع . وإن كانت واقعيته نقدية أو علمية فان الوجود المعتاد سيتغير تبعا للمعرفة العلمية ، فلن يكون مثلا وجود الضوء هو كالاحساس بالضوء وانما ستكون النظرية الموجية أو النظرية الذرّية في العلم هي النور الموجود فعلا ويكون الوجود كله شيئا متطوراً بالمعرفة ولا يستقل عنها وهما طرفان متلازمان ، أما اذا كان موقف الفيلسوف تصوريا أو مثاليا أي يعتبر الفكر وأفكاره كل شيء فأن الوجود المادي خاصة في هذه الحالة يكون مدركا فكريا من أفكار المعرفة والمعرفة مقدمة بالضرورة لأنها تتضمن الوجود كفكرة .

إن اختيار أحد هذه المواقف أو غيرها بدون الاستناد إلى مبررات فلسفية ماثلة بين أيدينا الآن أمر غير فلسفي لأننا لا نعتنق مسبقا موقفا أو آخر . ولكننا لسهولة الحسم في الموضوع نكتفي بأن نقف موقف رجل الشارع الذي لا يقبل منطقه إلا الوجود أولاً ، ولذلك نؤجل نظرية المعرفة إلى ما بعد .

نريد الآن أن نفحص فكرة الوجود عن قرب . هي فكرة متصلة بأفكار كثيرة مجاورة تتميز عنها أحيانا وتختلط بها أو تحل محلها أحيانا ، مثل أفكار التغير أو الحركة والصيرورة والواقع والديمومة والخلود والفراغ والعدم والمكان والزمان والمادة والوجدان والجوهر والماهية أو المدرك الفكري الخ ...

ان الفلسفة كانت وما زالت تساؤلاً عن « الوجود » ، ويبدو أن هذه الفكرة أول ما اجتذب انظار الفلاسفة من مسائل الفلسفة ، فقد ظهرت منذ بداية الفكر اليوناني ولم يكن لها في البداية ذلك المعنى المطلق الذي عبر عنه تعريف أرسطو . وأنما كان معناها منحصرا في العالم المادي أو الطبيعي وكانت تعني كمال هذا العالم وكرويته وسكونه وبقاءه على حاله أزلا ، وبهذا كانت

في مقابل التغير أو الحركة أو الصيرورة Becoming . ونحن نجدها بهذا المعنى في شعر لبارمنيدس Parménides رأس المدرسة الايلية Elée التي امتد تأثيرها عبر السقراطيين إلى اليوم . لقد أحس هذا الفيلسوف إحساساً قوياً بالوجود المنبث في كل شيء والذي لا يخرج عنه شيء فأكد الوجود تأكيدا مطلقا وقال إنه ملء كل شيء وليس في العالم المادي الا الوجود ، فهو كل ، واحد ، متصل ، أزلي ، وكامل ، ولكماله هو ساكن سكونا تاما فلا يجوز أن يتغير أو يصير إلى ما هو أفضل أو أسوأ . كذلك هو الموضوع الوحيد الذي يدركه العقل ولا يدرك شيئا خارجا عنه ومغايرا له كالتغير أو الصيرورة والعدم والفراغ مما نادى به هرقليط Heraclite من بعده .

والواقع أن هرقليط هذا كان فيلسوفا دقيق الملاحظة شديد الإحساس بالتغير وانقضاء الأشياء من حوله فهو الذي أكد التغير أو الصيرورة أو الحركة بصفة مطلقة وقال لا يستحم امرؤ في نهر مرتين ، ولا شيء في العالم إلا التغير الصرف ، ورأى أن التغير يشير إلى العدم أو الفراغ ولذلك نجده عندما يؤكد الحركة أو التغير يؤكد أيضا العدم أو الفراغ .

هكذا كان الموقف في البداية موقف صراع بين فكرتين : الوجود من جهة والحركة او التغير من جهة أخرى .

إن موقف العداء نحو الحركة أو التغير الذي وقفه بارمنيدس منذ بداية الأمر ثم دفعه من بعده إلى اقصاه تلميذه زينون Zenon الأيلي طبع الفكر الفاسفي إلى اليوم بطابعه : ففكرة أن ما هو حقيقي أو واقعي هو ما لا يتغير أو فكرة أن هناك جواهر أو ماهيات ثابتة لا تتغير قضية من أهم قضايا الفلسفة الدائمة الأزلية Perennial Philosophy الكامنة وراء كل الفلسفات العظمى . لقد لعبت فكرة التغير كفكرة مؤلمة تؤرق وجدان الانسان ، دورها في تحديد فكرة الوجود عند القدماء مثلما تلعبه اليوم أفكار مؤلمة أخرى كالقلق والغثيان واللامعقول واليأس والموت في تحديد الوجود

الانساني في الفلسفات الوجودية المعاصرة .

لهذا يمكن أن نفهم بسهولة البواعث القوية للحجج الغريبة التي أذاعها زينون الأيلي تأييداً لاستاذه في ثبات الوجود وسكونه وانكاره للتغير والحركة ، وألزم بمثل هذه الحجج هرقليط أو الحركة الشاملة التي قال بها ، التناقض والاستحالة ، ومن تلك الحجج حجة السهم الذي ينطلق من قوسه والتي تقول أن السهم لا يتحرك : لان المتحرك لا يتحرك في المكان الذي يشغله لانه موجود فيه كما أنه لا يتحرك في المكان الذي لم يشغله بعد ، حيث أنه غير موجود فيه ، فالحركة باطلة . ومنها حجة أخيل أسرع عداء في أثينا التي تقول انه لا يستطيع أن يلحق بسلحفاة تتقدمه بخطوات لأن عليه أن يقطع نصف المسافة بينهما ، وقبل ذلك نصف النصف ، ثم نصف نصف النصف وهكذا يتراجع التقسيم إلى ما لا نهاية فلا يغادر اخيل مكانه وتبطل الحركة ، ومن ثم فلا شيء غير الوجود في ثباته وسكونه كما قال بارمنيدس .

إن براهين زينون التي برع السفسطائيون في تقليدها وساعدوا بذلك على بلبلة الأفكار باسم الفلسفة في عصر سقراط وأفلاطون ليست مما يمكن اغفاله والسكوت عنه ، لقد أثبتت أنها جديرة بالنظر لما خلفته من مشكلة أخرى تتصل بالوجود وهي مشكلة « اللامتناهي » كما في البرهان الثاني ، فهل اللامتناهي هو موجود أيضا وجوداً فعليا ؟ تلك هي المشكلة التي وقف بإزائها الفلاسفة والرياضيون لازاحة الستار عنها في مدى الخمسة والعشرين قرنا التي تفصلنا عن زينون .

لقد اكتشف نيوتن حساب التكامل والتفاضل بقصد القبض بدقة الأعداد على اللامتناهي الصغر ثم نجد في القرن الماضي أكبر محاولة لحل مشكلة اللامتناهي في الكبر ، اعني محاولة الرياضي جورج كانتور Cantor الذي جنّح الرياضة بأجنحة حلقت بها بعيدا في سماء اللامتناهي الكبر في نظريته المعروفة باسم نظرية المجاميع Theory of Sets . لقد بينت هذه النظرية ان خصائص

الأعداد اللامتناهية Transfinite Numbers غير خصائص الأعداد المنتهية المعروفة لدينا وبهذا حاولت الرياضيات الحديثة أن تجعل للأعداد اللامتناهية الكبر وجوداً حقيقياً في عالم العلم .

واذا تركنا الرياضيين جانباً فإننا نجد أيضا أن الفلاسفة حاولوا منذ ظهور نقائص زينون أن يتغلبوا على فكرة اللامتناهي ولكن بنقد موقف زينون . فأرسطو ميز في الوجود ما هو « بالقوة » وما هو « بالفعل » وهو يعني بلفظ القوة « الامكان » الذي في شيء ما ليصير شيئا آخر ، مثلا إذا قلت ان هذا العود من الخشب هو قلم « بالقوة » فمعنى هذا أنه يمكن بصناعة الصانع أو النجار أن يصبح قلما ، أما الوجود « بالفعل » فهو الوجود الحاصل فعلا كوجود القلم بعد أن كان عوداً . إذا فهمنا هذا نفهم الزيف في حجة زينون من وجهة نظر أرسطو ، فإن المسافة التي يعبرها أخيل لها اعتباران : الأول أنها موجودة بالفعل وما دامت موجودة بالفعل فهي محددة ومحصورة أي « منتهية » وبذلك قطعا يعبرها أخيل وتسقط حجة زينون لأن كل ما هو موجود بالفعل منته حتماً ، ففكرة التحدد والانتهاء صفة كل ما هو موجود بالفعل . أما الاعتبار الآخر فهو قبول تلك المسافة الانقسام بالقوة إلى ما لا ينتهي من الانقسامات ، ولكن اخيل لا يعبر ما هو بالقوة منقسم وانما يعبر ما هو منته بالفعل . فخلط هذين الأعتبارين هو سبب الزيف في حجة زينون .

كذلك نجد برجسون في كتابه « التطور الخالق » يرد على زينون بأنه خلط بين المسافة والحركة : فأما المسافة فتقبل ما لا ينتهي من الأنقسامات ، وحركة أخيل ليست هي تلك المسافة اللامتناهية الانقسام داخليا وانما هي الحركة التي تعبر وتتقدم بخطوات أو « طفرات » Elans كل طفرة منها وحدة غير منقسمة ، وأنت اذا حاولت تقسيم كل وحدة منها إلى أجزاء لا تنتهي فأنت في الواقع تبطل الحركة ولا تقسمها وانما تقسم المسافة أو المكان الذي تحل فيه الحركة فقط ، إنك عندئذ تؤلف حركة من أجزاء غير متحركة تماما كما تؤلف حركة الفلم السينمائي من صور غير متحركة وهذا هو سبب الزيف في زينون .

وهكذا نرى أن فكرة الوجود منذ أن ظهرت إلى العالم أشارت المادي كموضوع قائم في ذاته ممتلىء كامل أزلي ساكن ، وأثارت معها أيضا طائفة من الأفكار المعارضة مثل التغير أو الحركة ، والعدم أو الفراغ ، واللامتناهي ، ويجب تحديد معانيها والصلات بينها .

ونحن اذا خطونا إلى سقراط نجد انه اهتم بالجانب الخلقي من التفكير الفلسفي ، ورأى أنه لا بد للأخلاق من إثبات بعض الحقائق سماها المعاني أو الماهيات Ideas كالفضيلة والخير والعدالة ، فلم يعد الوجود عنده موضوعا قائما في ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته من سكون أو حركة أو غير ذلك ، ولكن تلك الصفات أو المحمولات نفسها مثل الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك من "المعاني" هي التي تصبح الوجود الحقيقي عند سقراط ، وهكذا ارتبط عنده الوجود بالمعاني أو الماهيات .

وإذا خطونا إلى أفلاطون نجد صدى تلك الاتجاهات كلها في مذهبه . فقد أخذ عن بارميندس فكرة الوجود في ثباته وسكونه ، وعن هرقليط فكرة التغير والحركة ، وعن سقراط فكرة المعاني أو الماهيات ، وحاول أن يجد علاقة بين كل تلك الأفكار المتضاربة على أساس وضع كل واحدة منها في موضعها .

فذهب أولا إلى أثنينية لا ترد إلى أبسط منها هي عالم المحسوسات وعالم المعاني أو المثل Ideas . ثم بين في محاورته بارمنيدس أن فعل الكينونة المعبر عن الوجود له معان مختلفة : منها أن كل معنى أو مثال عندما يقال انه موجود أو كائن — وهنا يستعمل فعل الكينونة est ، is المعهود في اللغات الهندو أوروبية — فأنما معناه ثبوت حقيقة المثال لذاته وتأكيد مطابقته دائماً لنفسه أو هويته ، فمعنى الوجود هنا كما بيّن جلسون [1] Gilson هو الهوية Identity بين المثال ونفسه أي ماهيته essence ، فالمثل وحدها

---

(١) E. Gilson : L'Etre et l'essence الفصل الثاني

تكون بذلك هي الماهيات التي لا يعتريها التغير الهرقليطي فهي الحقائق بالذات . وهكذا أصبح الوجود الثابت الأزلي الذي تحدث عنه بارمنيدس هو عالم المثل عند أفلاطون ، وبقي عالم الحس وحده عالم التغير الهرقليطي .

لكن أفلاطون يجد معنى آخر لفعل الكينونة غير كونه الماهية أو مطابقة المثال لذاته ، وهو معنى العلاقة أو « الرابطة » التي تربط بين أجزاء الجملة وبهذا وضع أفلاطون أساس نظرية القضية **proposition** أو الحكم **judgement** الذي تظهر فيه فكرة الوجود في صورة فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية . والذي يجعل الوجود مجرد « رابطة » بين الشيء الذي نتحدث عنه الجملة والخبر الذي تخبر به ، بين المبتدأ والخبر أن شئنا ، أو بين الموضوع والمحمول كما يقول المناطقة [١] وهذا ما أسماه هو المشاركة **participation** بدلا من الحكم أو القضية [٢] .

إلا أن هذا المعنى الأخير للوجود كرابطة أو علاقة تفسر امكان مشاركة الأشياء المحسوسة المتغيرة للمثل الثابتة كان أيضا فيما يبدو رداً على الميغاريين تلاميذ سقراط الذين أنكروا الحكم وهو الفعل العقلي الذي بدونه لا يستطيع الانسان أن يفكر أو يتحدث لأنه حينئذ لا يستطيع أن يثبت أو أن ينفي شيئا ، وهم أبطلوا الحكم لأننا أذا قبلناه سيصبح كل شيء هو نفسه وغيره في آن واحد وهذا تناقض ، ومن ثم فلا يقال عندهم الفرس أبيض ، وانما يقال فقط الفرس فرس ، والأبيض أبيض ، حفاظا على الهوية **Identity** فتنفصل بذلك الأشياء وتعود فكرة الوجود إلى « الموضوع » وإلى تأكيده كما عند بارمنيدس .

---

(١) فعل الكينونة كرابطة بين الموضوع والمحمول لا يظهر في الجملة العربية في صيغة المضارع وتسمى الجملة حينئذ المبتدأ والخبر ، وقد يحل محله الضمير « هو » في نفس الجملة ان شئنا أن نضع رابطة . ولكن فعل الكينونة يظهر في الجملة العربية في صيغتي الماضي والمستقبل .

(٢) أن مورو **J. Moreau** في كتابه **Réalisme et Idéalisme chez Platon** أبرز بقوة معنى الوجود كعلاقة عند افلاطون .

وافلاطون اعترض أيضا على نظريته في المشاركة أو الحكم بمثل هذا الأعتراض الميغاري ولكنه لم يعدل مع ذلك عن نظريته ، قال إنه اذا كانت المثل تتشارك فيما بينها وتختلط كما في الحمل والقضايا فإنه يبقى أمر يحتاج إلى حل : لنأخذ الحكم الآتي : سقراط إنسان ، فإن كان سقراط مشاركا أو حاصلا على الإنسانية كلها فلن تبقى إنسانية لغيره ، وإن كان حاصلا على بعض الإنسانية فكيف يوصف بمثال الإنسانية كلها ؟ وهكذا أثار أفلاطون أعتراضا على نظريته في المشاركة وبين أن ههنا صعوبة تتعرض إليها المشاركة وتشير إلى أنفصال الأشياء كما عند الميغاريين ، ولم يجد أفلاطون لها حلا وترك الأمر عند ذلك .

١٤

الوجود عند ارسطو والعصور الوسطى

وهنا يدخل أرسطو المسرح الفلسفي ليفصل ببراعته التحليلية الفائقة فيما اختلط من أمور عند سابقيه .

وهو يجعل « الوجود » موضوع الفلسفة الأولى ولكنه ليس الوجود المادي الساكن البارمنيدي وانما « الوجود بما هو موجود » الذي يعم كل شيء في الخارج أو في الذهن فيقال أو يحمل على كل الموجودات مهما اختلفت وتباينت . ومن ثم كان الوجود المقصود هنا هو أولا أعم المعاني في الذهن بالقياس إلى أية فكرة أخرى ، هو « جنس » لكل ما عداه من الاجناس أو كما يقال « جنس الأجناس » ، وثانيا هو أول وأوضح المعاني التي تخطر للذهن لأنه لا شيء يخطر للذهن إلا وهو على نحو ما موجود وحتى العدم لا يمكن للذهن أن يتصوره الا عن طريق الوجود وبواسطة منه . كما أنه ما من شيء خارج الذهن إلا وهو موصوف بالوجود .

ومن هذا يتضح لماذا لا يمكن « تعريف » الوجود في رأي أرسطو لأنه لا شيء أعم منه ليقوم منه مقام الجنس، ثم لأنه أول المعاني وأوضحها في الذهن. وأكثرها شمولا وواقعية في الخارج ، فلا يمكن أن نلتمس فكرة

أخرى لتعريفه ، وكل إنسان يتصوره مباشرة من غير واسطة ولا يمكنه أن يغفل عنه ولو فرض ذلك لما أمكن إلا شرحه باسمه في لغة أخرى .

واذ تبين ان الوجود لا يعرّف فليس يخفى أن هناك أنحاء مختلفة يمكن أن نتناوله في ضوئها لبسط معناه وتحديد مختلف مدلولاته التي ينطبق عليها وهذا هو التحليل الفلسفي لهذه الفكرة الذي يبرر قيام الميتافيزيقا كعلم هو الأنتولوجيا Ontology .

إن هذه الأنحاء المختلفة هي ما يصفه أرسطو وتابعوه « بلواحق الوجود لذاته ومبادئه » ، ويُقصد باللواحق ما يخص الوجود لذاته من صفات من شأنها أن تجعله منقسما إلى أجناس مختلفة كانقسامه إلى جوهر وعرض وعلة ومعلول وواحد وكثير الخ ... وأما المبادىء فمن بدأ يبدأ أي ما يوجد في مبدأ الأمر لتفسير كل شيء آخر ، والمبادىء كلها ترجع آخر الأمر إلى العلة الأولى والغائية لكل شيء .

ونريد أن نركز الإنتباه في لواحق الوجود لذاته ، وهنا نقتطف فقرة من كتاب « مقاصد الفلاسفة » لأبي حامد الغزالي يلخص فيها أرسطو والآخذين عنه وفيها بيان للمطلوب بحثه في علم الانتولوجيا فيقول « والمطلوب فيه (أي في الانتولوجيا) لواحق الوجود لذاته من حيث أنه وجود فقط ككونه جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا وواحداً وكثيرا وعلة ومعلولا وبالقوة وبالفعل وموافقا ومخالفا وواجبا وممكنا وأمثاله »[1] . ومن هذا نفهم كيف أن الوجود بما هو موجود عندما نتعرض له بالتحليل الفلسفي تفصيلا لاجماله لا بد أنه يقع في واحد من هذه الاقسام فهو إما جوهر أو عرض ، بالقوة أو بالفعل الخ ... بعبارة أخرى هذه أقسام تلحقه لذاته فلا يعرف إلا بها . ونحن نتناول الآن أهم تلك الأقسام ، كما إننا لن نتقيد بموقف ارسطو وحده كلما بدا ضروريا أن نتعرض إلى آراء اللاحقين .

---

(١) أبو حامد الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، أول القسم الثاني (الخاص بالالهيات) .

لقد أخذ أرسطو عن أفلاطون نظرية الحكم وبين ببراعته التحليلية ان الوجود الذي يقال كمحمول على الأشياء ليس واحداً وإنما يختلف باختلاف الأحكام . فمنه ما يعبر عن حقيقة الشيء أو جوهره . ومنه ما يعبر عن كيفه أو كمه أو غير ذلك . ومن ثم جاء تقسيم الوجود الذي تعبر عنه محمولات الأحكام إلى عشرة أجناس عليا سماها « المقولات » Categories (أي ما « يقال » أو يحمل على « موضوع » الحكم) أولها الجوهر substance ، ثم الأعراض التسعة accidents وهي (الكم quantity والكيف quality والأين space والمتى time والفعل action والانفعال passion والوضع position والاضافة أو النسبة relation والملك possession ولا نعلم كيف حصل أرسطو على ثبت مقولاته هذه وكل ما نعلمه أن الوجود عندما يقال على الأشياء فإنما يقع في نطاق أحد هذه الأجناس العشرة العالية . ومع أن أرسطو يسمى الوجود بالنسبة الى هذه الاجناس « جنس الأجناس » إلا أن الوجود لا ينقسم اليها كما ينقسم الجنس عادة إلى أنواعه . إذ الجنس في أنواعه واحد بينما يختلف الوجود بالنسبة لمقولاته بالتقدم والتأخر ، بالأصالة والتبعية . ولذلك فإنه يقال عليها فقط بالتمثيل او « الاتفاق » analogy .

والجواهر أحق المقولات باسم الوجود ، أما الأعراض فوجودها تابع للجواهر لأنها أحوال لها . لذلك يعرف ارسطو الجوهر بأنه « ما يتقوم بذاته » مثل سقراط وهذا الفرس . أما الأعراض فإنها تتقوم بغيرها مثل البياض الذي يتوقف وجوده على سقراط أو الفرس أو أي فرد آخر يكون « موضوعا » Subject للحكم .

ولكن بهذا المعنى لا يكون الجوهر إلا موضوعا للحكم فكيف يصح اعتباره من المقولات العشر وهي أجناس المحمولات ؟

هنا يميز أرسطو بين الجواهر الأولى ومثالها ما ذكرنا من الأفراد . والجواهر

الثانية وهي أنواع وأجناس تلك الأفراد وكلها كانت يسميها ارسطو الماهيات essences وهي المحمولات المعبرة تماما عن حقيقة الجواهر الأولى أي عن صورها formes المتلبسة بالمادة في الخارج. فننتزع تلك الصور منها بتجريد عقلي فتصبح ماهيات معقولة . إنها هي التي يكون بها « تعريف » الجواهر الأولى تعريفا حقيقيا ولذلك يمكن أن تحل الماهيات محلها كموضوعات للاحكام كما هي محمولات . واذن فاذا كان الوجود كجوهر يحمل على الأشياء فان أرسطو يقصد به الجواهر الثانية وحسب وبذلك نرى كيف أن الوجود عند أرسطو سواء أكان جوهرا أم عرضا فهو محمول . وهذا الموقف الأرسطي يؤكده ابن سينا كما يأتي : « إنه وان لم يكن الموجود جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته . فانه معنى « متفق » فيه على التقديم والتأخير ، وأول ما يكون « للماهية » التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده (الاعراض) » [1] .

مع هذا الموقف الارسطي الواضح من الوجود كمحمول ما زال في نظرنا السؤال ملحاً وقائما : ما هو الموجود من حيث هو موجود ؟ أهو الجوهر الأول أي المفرد في خصوصيته . أم هو الماهية العامة وهي وحدها التي يمكن أن تكون محمولا ؟ لقد أنتقد أرسطو قول افلاطون بأنه الماهية . في حين أنه يقرر الآن أنه الجوهر الثاني أي الماهية أيضا . ولا شك أنه كان معنيا بالجوهر أي بالموجود المفرد الواقعي من حيث حقيقته وجوهره ، ولكنه كان يرى في الوقت عينه أن الأفراد كثرة متغيرة ، ولا علم بالأفراد ولا بالمتغير ، وانما يمكن فقط العلم بالموجود لا في خصوصيته وانما فيما يشترك فيه مع أفراد نوعه من معنى ثابت لا يتغير ، أعني بتصور عام كالماهية ، إذ لا علم إلا بالكلي كما يقول . هذا ما جعل مؤلفا مثل جوزيف اونز J. Owenes في كتابه القيم « مذهب الوجود في الميتافيزيقا الارسطية » [2] يتساءل : « هل يترادف

(١) ابن سينا : الشفاء . جـ ١ ص ٣٤

(٢) J. Owenes : The Doctrine of Being in The Aristotelian Metaphysics
١٩٥٧ ، ص ٢٢ – ٢٣

عند ارسطو لفظا الكلي والجزئي (أي الماهية والجوهر بمعناه الاول على الترتيب) أم هما يتضادان ؟ وهل يزداد الشيء واقعية عندما يصبح أكثر كلية أم على العكس هل تتضمن الكلية تجريدا بحيث أن أكثر الأمور كلية هو أيضا أكثرها تجريداً وبالتالي أقلها واقعية ؟ » ووجد اونز وسيلة للاجابة على ما يحير في موقف أرسطو بان يغير من ترجمة اصطلاحي الجوهر والماهية في اللغة الانجليزية ليؤديهما بكلمة واحدة هي كلمة Entity بحيث يلتقي الكلي والجزئي معاً . وهاملان Hamlin [1] في كتابه القيم عن « نسق ارسطو » يحيل المسألة إلى تمييز آخر عند ارسطو للصورة عن المادة ويرى ان الصورة « Forme » هي في آن واحد مبدأ للتفرد وللكلية أيضا ، وهذا الرأي أرجح .

على كل حال الأنتولوجيا التقليدية هذه المنحدرة من أرسطو طوال القرون فلسفة « وجودية » ولا ريب من حيث أنها تبحث عن فهم للموجود . ولكنها حين تبحث عن فهمه بواسطة المحمولات أو التصورات العامة والماهيات المشتركة كما يفعل العلم في أبحاثه . وهذا مما تختفي فيه خصوصية الموجود المشخص الذي ينكشف فيه وحده الوجود ، فانها تختلف عن الانتولوجيا الوجودية المعاصرة التي تتحاشى الماهيات العامة وقوانين العلم (وهي التي يغيب عنها الوجود وتحول دون الوصول إليه) لتلتقي بالوجود الحي المعاش لدى الفرد الإنساني وحده .

لنعد الآن إلى تمييز الجوهر والأعراض التسعة ، ونتساءل : أيهما اسبق في معرفتنا الجواهر أم الاعراض ؟ يقول أرسطو إننا لا نعرف الجواهر مباشرة اذ نحن لا ندرك مباشرة إلا الاعراض التي يتلبس بها الجوهر ومن خلال هذه نستنبط وجود الجوهر الذي تتقوم به تلك الأعراض المدركة بالحس وتتحد في وحدة بينها هي تعبير عن هذا الجوهر : مثلا ندرك زيدا من الناس بملامحه وكلامه ومهنته الخ ومن خلال ذلك نتعرف إلى صورة زيد وجوهره

---

(١) Système d'Aristote : O. Hamelin.

التي تتقوم به تلك الأعراض . وإن لم ندرك هذه الأعراض فلا سبيل إلى معرفتنا بأي جوهر .

لكن نجد في تاريخ الفلسفة محاولات كثيرة لالغاء فكرة الجوهر حتى وقتنا الحاضر حيث إنها ليست موضوع إدراك مباشر كما إنها تعتبر عنوانا للتفكير الغيبي الذي يريد أن تستبعده النظرة العلمية أو الموضوعية عن الفكر المعاصر (هذا موقف فلا سفة من أمثال لوك وهيوم وموقف الفلسفات الوضعية والتيارات اللافلسفية الأخرى (انظر فصل اللافلسفة) .

لكن يجب القول بأن هذا التمييز العريق جدا في الفلسفة يجب ألا يؤذي أحداً لأنه ليس تمييزا فيزيقيا يمكن الحسم فيه بالحس والتجربة ، وانما هو أولا تمييز منطقي لبيان التقدم والسبق والإصالة في موضوع القضية في مقابل التأخر والتبعية فيما تتحدث عنه المحمولات . وهذا السبق ليس زمنيا إذ الجوهر وأعراضه متلازمان زمانا ووجوداً .

ثم هو أيضا تمييز ابستمولوجي (خاص بالمعرفة) إذ يجب أن تكون هناك في كل تفكير حقائق أساسية أي جواهر أو ماهيات يتركز حولها الحديث ، واخرى بمثابة أفكار ثانوية حولها كالأعراض . وبدون هذا التمييز لا تكون هناك معرفة أو حتى إدعاء لمعرفة .

كذلك هو تمييز ميتافيزيقي لبيان أن لفظة الوجود لا تطلق على المقولات العشر بالتساوي ، فليس الوجود الذي للجوهر كالوجود الذي للأعراض ومع هذا الاختلاف فكلها أنواع من الوجود ولذلك يقول أرسطو أن الوجود يطلق عليها « بالاتفاق » Analogy فقط لا بالمساواة .

تقسيم الوجود إلى جوهر وعرض يتصل به تمييز آخر عند أرسطو هو المادة Matter والصورة Form وهذا التمييز فيه جواب على الخلاف بين بارمنيدس الذي لم ير إلا الوحدة في الوجود ولم يفهم الكثرة أو الافراد ،

وهرقليط الذي لم ير إلا الكثرة كتغير صرف ولم ير الوحدة بين الأشياء ، وأرسطو يوفق الآن بهذا التمييز بين الوحدة والكثرة : فأفراد الإنسان بينهم وحدة نوعية هي « الصورة » وهي التحقق بماهية الإنسان . وهم مختلفون كثيرون بسبب « المادة » والاعراض ، والمادة مبدأ غير محدد وقوة مستعدة لحمل الصورة ، أما الصورة فهي المبدأ الذي يخرج الاستعداد إلى الفعل ويحقق الماهية النوعية بحيث يوجد ما يسميه ارسطو « الموضوع » المؤلف منهما . أما ما عدا ذلك من كيف وكم وأين الخ فاعراض تحل في الموضوع . بينما يظل الموضوع والمادة والصورة هي الجواهر المقبولة عند أرسطو .

ويتصل بهذا التمييز تمييز آخر بين الوجود العيني الخارجي كوجود الجواهر بأعراضها وبين الوجود الذهني او العقلي وهو المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية التي توجد في الخارج متحدة بالمادة ، ويسميها ارسطو الماهيات وهي كلية Universal . فأنت إذا خطر ببالك معنى الإنسان فأنت أمام ماهية مجردة من صورة نوعية في الخارج وكلية أيضا لأنها لا تخص فرداً بالذات وإنما تنطبق على الأفراد كافة كسقراط وافلاطون ، أما سقراط وافلاطون فكل منهما مركب من صورة ومادة بأعراضهما المشخصة في الأعيان .

إن هذا التمييز فيه حل لتناقض افلاطون في المشاركة كما فيه حل لمشكلة الميغاريين . إذ المشاركة او الوجود كرابطة بين موضوعات ومحمولات من طبيعة الوجود الذهني وحدة أي الماهيات التي تتألف منها الأحكام والقياسات ، فالمشاركة ممكنة لأنها في مجال المعرفة فحسب ، لأنها الماهيات تتشارك وترتبط في الذهن وليست مثلا قائمة في ذواتها منفصلة عنا فيتعذر تصور المشاركة بينها . والذهن يجد بين هذه الماهيات الكثير من العلاقات التي تعبر عنها الاحكام وهذا ما يجعل الكلام ممكنا والمعرفة قائمة رغم اعتراض الميغاريين .

اذا أردنا الآن أن نوجز موقف أرسطو من الوجود يمكن القول بأنه

أبرز بصفة خاصة أولية وعموم فكرة الوجود في الذهن وواقعيتها في الخارج .
ثم واجه الوجود كمحمول يقال على الأشياء على أنحاء مختلفة حصرها في عشر مقولات وبين كيف أن الجوهر أحق بالوجود من الأعراض ومقدم عليها ولذلك لا يطلق الوجود على مقولاته بالتساوي وانما فقط بالموافقة . وبينا كيف إن فلسفته وإن كانت على نحو ما يمكن أن توصف بالوجودية من حيث أنه أهتم بالموجود المفرد وأبرز وجوده كجوهر الا انه لم يهتم بخصوصية وجود المفرد وانما فقط بالجانب العام الذي تشترك فيه الأفراد . اعني بالماهية أو بالصورة أو بالنوع وهذا ما يفرق بينه وبين الوجودية اليوم . ومع ذلك فأن تمييزاته المتتابعة : كالوجود العيني والوجود الذهني التي فيها حل لنقائض المشاركة الأفلاطونية ولاعتراضات الميغاريين ، وكالوجود بالقوة والوجود بالفعل التي تحل نقائض زينون . وكوجود الصورة والمادة التي توفق بين الوحدة والكثرة او بين بارمنيدس وهرقليط . كل هذه تمييزات لها قيمتها .
ولكنه اذ فتت الوجود على هذا النحو كان يجب أن يثير مشاكل أخرى التفتت اليها الفلسفات اللاحقة :

فهو مثلا لم يلحظ أنه كان يمكن قسمة الوجود إلى ممكن Possible وواجب (Necessary) وهذا التمييز هو مما يلحق الوجود بما هو موجود أيضا وقد التفت اليه الفلاسفة الأسلاميون وأقاموا عليه البرهان الوجودي (Ontological Proof) على وجود الله .

وملخص هذا البرهان كما تجده عند ابن سينا [1] يبدأ من تمييزه الوجود من حيث هو وجود إلى ممكن (possible) وواجب (Necessary) .

فأما الممكن الوجود فهو ما كان وجوده غير ماهيته بل هو زائد عليها أو عارض لها . [ويقول جلسون Gilson معلقا على هذا الموقف السينوي

(١) ابن سينا . النجاة . الكتاب الثالث .

حيال الممكن أن ابن سينا تميز بادراك عميق لعرضية الوجود حين جعل الوجود عرضا من أعراض ماهية الممكن ، مستنداً إلى ان كل ما ليس متضمنا في تعريف الماهية فهو عرض بالنسبة لها] .

ومن ثم انساق ابن سينا إلى القول بأن الموجود الذي تتضمن ماهيته الوجود وحسب هو موجود واجب الوجود .

وإذن فالوجود وجوده ، أي واجب لذاته . لا أنه حاصل عليه . اذ لا ماهية له غيره .

ويترتب على هذا البرهان أن كل موجود فهو ممكن ما خلا الله سبحانه وتعالى فهو الواجب الوجود .

إن الأمر الهام في نظر أولئك الذي أثبتوا وجود الواجب بهذا البرهان الانتولوجي هو أنهم رأوا أن فكرة الوجود وحدها، وبالتالي علم الانتولوجيا وحده ، فيه ما يكفي لأثبات أهم أهداف علم الإلهيات (اذا جاز التفريق بين انتولوجيا والهيات) بمعنى أننا لا نخرج عن نطاق فكرة الوجود ذاتها في اثبات وجود الله . قال ابن سينا بمناسبة برهانه على وجود الله من غير نظر إلا لفكرة الوجود ذاتها ، قال في كتابه « الأشارات والتنبيهات » : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت ذاته ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب (الانتولوجيا) أوثق وأشرف ، أي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجوده وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده . إلى مثل هذا أشير في الكتاب الألهي (القرآن الكريم) « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » أقول هذا حكم لقوم ، ثم يقول (القرآن الكريم) « أو لم يكفك بربك أنه على كل شهيد » ، أقول هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » . هذا

كلام ابن سينا وهو يقصد بالصديقين أولئك الذين يرون ان الواجب هو الذي يثبت الممكنات لا العكس [1] .

لكن هذا البرهان المسمى البرهان الوجودي عرف بعد الأسلاميين عند القديس انسلم Ansèlme وديكارت وليبتز Leibniz على أنحاء مختلفة حتى وضع كانط حدا له فلم يعد يعتد به .

ترك أرسطو أيضا مسألة صلة « الماهيات » بالوجود الخارجي وهل هي سابقة عليه في عقول أخرى كالعقل الالهي أم لاحقة له ؟

ولذلك ظهرت منذ العصور الوسطى مشكلة « الكليات » (Universals) أو الماهيات التي تمثلها ارسطو في نطاق الأذهان البشرية . فتساءل المفكرون هل للماهيات الكلية وهي الجواهر الثانية وجود في الخارج كوجود الاشياء ، وانقسموا إلى اسميين Nominalists وواقعيين Realists استعر الجدل بينهم طوال العصور الوسطى : والاسميون قالوا أن الكليات مجرد ألفاظ نستعملها ولا شيء أكثر ، والواقعيون قالوا أنها موجودات حقيقية (القديس أوغسطين S. Augustine) أو حتى في العقول المفارقة (ابن سينا) وهي بذلك سابقة في وجودها على الوجود الذهني البشري ، بل إنها هبطت إلى أذهان البشر من أعلى ولم تستمد من صور الأشياء الخارجية بعد تجريد الذهن لها من المادة والأعراض وانما هذه الصور المجردة تعد العقل فقط لقبول الماهيات من أعلى .

وفي بداية العصر الحديث تجددت مشكلة الماهيات (التي سميت منذ ديكارت الأفكار (Idées) وصلتها بالوجود الخارجي .

كما تجددت بقوة في الوقت الحاضر في فلسفتين كبيرتين : في فلسفة

---

(١) انظر مناقشة أوسع لهذا البرهان في بحث الدكتور محمد ثابت الفندي في الكتاب الذهبي للعيد الالفي لابن سينا ببغداد سنة ١٩٥٢ .

الظاهرات Phenomenology عند هوسيرل Husserl وفي الوجودية ،
وهوسيرل اعتقد بامكان فلسفة علمية موضوعها حدس بماهيات خالصة
وموضوعية هي الحقائق بالذات نتوصل اليها بعملية حذف للوجود الخارجي
وللعمليات السيكولوجية الاخرى التي تخفيها عنا . أما سارتر Sartre فانه لا
يعترف بالنسبة للانسان وحده بأن ماهيته سابقة على وجوده ، وانما وجوده
سابق ، وهو (أي الأنسان) إنما يصنع ماهيته باختياره الحر كما يريد ان
يكون عليه ، فالجبان يصنع نفسه جبانا بسلوكه الذي يتخيره حراً . وكذلك
الاديب يصنع نفسه اديبا بانتاجه ، فالماهية يصنعها الوجود الانساني كحرية
واختيار والانسان مشروع لنفسه . لكن لنرجىء الكلام عن هذه المذاهب
المعاصرة .

١٥

الوجود في الفكر الحديث : ديكارت

الآراء التي بسطناها حتى الآن هي موقف القدماء والعصور الوسطى حيال الوجود . واذا انتقلنا من القدماء إلى المحدثين نجد أن الموقف حيال فكرة الوجود ينقلب رأسا على عقب ، وستجد كل صفة من تلك الصفات الثلاث التي وصفنا بها الوجود تكذيبا وإنكاراً إلى حد أن امكان الانتولوجيا نفسها كعلم يصبح موضع استفهام إن لم يكن موضع إنكار . وفي الواقع نجدها أختفت مع مطلع الفلسفة الحديثة عند ديكارت الذي أحل الفكر وأفكاره ، وبالجملة المعرفة المحل الأول ، ولم تعد فكرة الوجود إلى بؤرة الأهتمام الفلسفي مرة أخرى إلا في الفلسفات المعاصرة .

ولقد لمسنا ما لموقف ارسطو والآخذين عنه من أهمية خاصة فقد أقاموا علما موضوعه الوجود هو الانتولوجيا التي تستغرق موضوع الفلسفة الأولى برمته ، واعتبروا جميعا الوجود أول المعاني فلا شيء أسبق منه إلى الذهن ، وأعم المعاني فلا جنس أعلا يعرّفه ، وأوسع الأمور واقعية في الخارج فهو يشمل كل جوهر وعرض . وبالأضافة إلى هذا هم يشتركون جميعا مع بادىء الرأي المشترك بين الناس حين يميل الناس بطبعهم إلى توكيد الوجود

الخارجي الحسي مع عدم الارتياب فيه ولذلك قيل أن فلسفة أرسطو هي فلسفة الرأي العادي بين الناس وهذا هو الموقف أو المذهب الواقعي Realism حيال الوجود الذي يعطي الوجود واقعا مستقلا عن معرفتنا وفكرنا ، قائما في ذاته ، وفيما عدا هذا الوجود الحسي الواقعي فهم إنما يتطلبون البراهين الفلسفية على كل وجود آخر كوجود النفس أو الله سبحانه وتعالى .

لكن رنيه ديكارت أبا الفلسفة الحديثة الذي عاش في النصف الأول من القرن السابع عشر كان على عكس هذا تماما ، وأكثر من هذا لم يتبع التقاليد المدرسية في أن يقيم فلسفته على فكرة الوجود ، فلقد تشكك أعظم الشك في تعاليم المدرسيين الفلسفية وأراد أن يقيم الميتافيزيقا على أساس جديد وثيق .

إنه من تشبيهه المشهور للعلوم بالشجرة التي جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعيات وفروعها العلوم الأخرى كالطب والميكانيكا والأخلاق ، يمكننا أن نبدأ بالتساؤل : أي أرض هذه التي تضرب تلك الشجرة جذورها فيها لتجد الميتافيزيقا أساساً وثيقا لها ؟ أهي العالم أو الوجود الخارجي ؟ أهي فكرة الوجود التي اعتبرها أرسطو أول المعاني التي تخطر للذهن وأعمها ؟ لا شيء من ذلك بالمرة . إن موقف ديكارت من العالم ومن فلسفة المدرسيين جعله يميل إلى ممارسة التشكك في كل شيء عن قصد منهجي إلى حد أنه اصطناعاً لمزيد من الشك افترض وجود شيطان ماكر يوهمه بوجود العالم الخارجي أو بأية حقيقة أخرى ، وأكثر من هذا أنه شك حتى في أنه يشك ، ومن ثم بدأ من تفكيره الشاك هذا ليلتمس الوجود المفقود في ثناياه لا في أي شيء آخر غيره ، ذلك لأنه كلما أمعن في الشك تبين أنه يفكر ، وأنه ما دام يفكر فهو موجود . لذلك كان اليقين الأول عنده ، والمبدأ الذي تبدأ منه الميتافيزيقا في وثاقة ويقين ... ، والأرض التي تضرب تلك الشجرة جذورها فيها هي « أنا أفكر اذن أنا موجود » . فالوعي بالأنا وهي تفكر هو وعي بالوجود الأول المباشر .

بهذا المبدأ وضع ديكارت نهاية لتفكير القدماء حيال فكرة الوجود ،

لأننا نرى أن التفكير أو قل المعرفة « أولى » بالنسبة للوجود ، فتراجع بذلك الوجود عن مكان الصدارة في ترتيبه بين المعاني ، كما نرى أنه لم يلتمس الوجود في العالم الخارجي ولم يعد الوجود تبعا لذلك أكثر الأمور واقعية ، وإنما التمسه في ثنايا الفكر أو الأنا أو النفس حين تفكر . ولذلك لم تحتج النفس عند ديكارت إلى براهين حقيقية كبراهين القدماء اذ هي الموجودة فعلا كأنية مفكرة ، وليست براهينه عليها في الواقع الا من قبيل التنبيه والشرح لواقعة قائمة ، بينما احتاج وجود العالم الخارجي المحسوس عنده — على عكس الأمر عند القدماء وبادىء الرأي — إلى طرق ملتوية عديدة توصلنا اليه (كوجود الله ونظرية الصدق الالهي والأفكار الفطرية ونظرية الخلق المستمر) وحتى عندما نصل اليه نجده شيئا لا يذكر مؤلفا من أشكال هندسية وحركات وحسب . هكذا يكون الموقف الذي قدم الفكر وأفكاره على الوجود وجعلنا نتفتح مباشرة على وجودنا الباطني كروح أو نفس مستقلة عن البدن ، ثم بواسطة ما لدينا من أفكار فطرية نتفتح على موجودات أخرى ، يكون موقفا مثاليا أو تصوريا **Idealism** في مقـــابل الموقف الواقعي السابق الذكر .

في هذه التصورية يتدرج ديكارت خطوة بعد خطوة ابتداء من أنا أفكر إذن أنا موجود ، الى الامور الاخرى .

يتدرج إلى بيان أن الفكر هو النفس أو الروح أو الجوهر الفكري . وهو مستقل تماما عن البدن . ثم يتدرج من وضوح تلك القضية الاولى وجلائها لدى الفكر مما يلزم بقبولها إلى « علامة اليقين » في الأفكار الفطرية التي يعثر عليها في فكره وهي أن الأفكار التي يتصورها بوضوح وتميز — وهذا ما يسميه اليقين الحدسي — هي أفكار « حقيقية » أي تقابلها أشياء خارج الذهن . وبهذه القاعدة يحاول أن يمتد بالوجود شيئا فشيئا إلى أبعد من ذاته ، إلى الله والعالم .

إنه يتدرج إلى الألوهة فيقول إن شكه علامة نقصه وما كان ليدرك أنه ناقص لو لم تكن لديه أيضا فكرة «الكامل» كفكرة فطرية. وحيث ان تصور الكامل أو ماهيته يجمع كل الكمالات ومنها الوجود لأنه كمال . فلا بد أن الكامل موجود . هذا هو البرهان الوجودي Ontological Proof على وجود الله في صورته الديكارتية وقد تعرضنا اليه من قبل في صورته السينوية . ويقول ديكارت موضحا ذلك كله بأن فكرة الله كفكرة فطرية هي منقوشة في طبيعتنا كعلامة للصانع في صنعه .

ويستمد ديكارت من وجود الله ضمانا أكيداً لصدق الأفكار الفطرية التي أودعها فينا ، أعني بأنها تقابل أشياء خارجية (وبهذا يستبعد نهائيا اسطورة عبث الشيطان الماكر بنا) بفضل ما يسميه ديكارت « الصدق الإلهي » Veracité Divine .

بعد الألوهة يمتد ديكارت بالوجود إلى العالم الخارجي فيقول ان تصورات فطرية واضحة متميزة كالامتداد والحركة تشهد بأنه يقابلها عالم خارجي ، فهذا العالم موجود كامتداد وحركة وحسب ، كهندسة وميكانيكا ، والصدق الالهي ضمان لهذه المقابلة ، أما الأفكار الغامضة كالألوان والطعوم والروائح وغيرها مما ننسبه عادة إلى العالم الخارجي فهي مجرد أحوال جسمانية واحساسات قائمة في الجسم ولا تدل على وجود خارجي . ومن هذا يتضح أن ديكارت طبقا للتصورات الواضحة أفرغ العالم الخارجي من كل محتوياته غير الهندسية وغير الميكانيكية .

ولكن اذا لم يوجد في العالم إلا ما نتصوره عنه بوضوح وتميز فليس معنى هذا أن الفكر هو الذي يخلق الوجود الخارجي وأنما فقط أن الفكر لا يدرك وجوداً في الخارج إلا عن طريق التصورات الواضحة المتميزة عنده وطبقا لها وبضمان الصدق الإلهي . وهنا أيضا يبدو أن الوجود تابع للمعرفة وتال لها .

من جهة أخرى نظر ديكارت إلى الوجود الخارجي وحتى إلى وجوده

كفكر من جهة الصلة بالزمن ، ورأى ان استمرار هذا الوجود ليس أمراً صروريا في ذاته . وكما أن لحظات الزمن غير متماسكة فكذلك الوجود هنا غير متماسك في خلال الزمن إلا بعلة من خارجه وهي الله سبحانه وتعالى الذي يخلق الوجود « خلقا مستمرا » في كل لحظة ويحفظ عليه تماسكه خلال الزمن ، وهذه هي نظرية الخلق المستمر عنده (Création continuée) .

من هذا كله يتضح أن أولية فكرة الوجود لم يعد لها موضع في فلسفة تبدأ بالذات العارفة أو بالمعرفة . كما يتضح أن واقعية الوجود في الخارج التي بدت لأرسطو ولبادىء الرأي المشترك واقعية لا جدال فيها ، جواهر وأعراضا ، اتضح الآن عند ديكارت أنها مجرد امتداد وحركة وأنها تابعة لتصورات فطرية في الفكر ، وبالإضافة إلى هذا أنها غير متماسكة عبر الزمن إلا بعلة تحفظ عليها تماسكها من خارجها .

١٦

الوجود عند كانط وهيجل

لقد تأثر كانط Kant والفلسفة الحديثة كلها بموقف ديكارت التصوري الذي واجه الوجود عن طريق المعرفة .

وليس موضوع الفلسفة عند كانط الوجود ، وانما المعرفة العلمية : كيف هي وحدها « موضوعية » وتؤدي إلى اتفاق بين العقول ، على خلاف الميتافيزيقا . اذن ليست الأنتولوجيا وإنما الرياضيات ومبادىء الطبيعيات ، أوثق العلوم جميعاً ، هما الواقعة الأولى عنده . ثم ان الشروط التي تكونت بمقتضاها هاتان المعرفتان الوثيقتان هي التي تحدد معنى الوجود عنده .

ووجهة نظره في الوجود كما تحددها تلك المعرفة العلمية متضمنة جزئيا في نقده للبرهان الوجودي للألوهة في كل صورة .

ولكي نفهم نقد كانط لهذا البرهان نتذكر أننا رأينا الوجود كموضوع (بارمنيدس) ثم كمحمول منفصل (افلاطون) ثم كمحمول يقال على الأشياء (ارسطو) ، أما كانط فيبين الآن على عكس ارسطو أن « الوجود » لا يمكن أن يكون « محمولا » لأي موضوع اذ هو شيء آخر غير صفات الموضوع (أيا كان الموضوع) التي تؤلف ماهيته أو فكرته .

فنحن نعلم الآن من برهان ديكارت أن لدينا فكرة أو ماهية الكمال المطلق ، وأن الوجود محمول أو صفة من صفاته الكثيرة ، وأنه بدونها لا يكون هناك كمال ، واذن فالكامل (الله) موجود .

هذه النتيجة يعتبرها أنصار البرهان الأنتولوجي « قضية ذاتية » Identical proposition أو طبقا لاصطلاح كانط « قضية تحليلية » Analytic Proposition وهي التي محمولها ذاتي للموضوع وانكاره يؤدي إلى تناقض القضية .

وكانط يبين الآن في نقده أنه اذا كان إنكار المحمول يؤدي حقا إلى تناقض القضية ، فإن إنكار القضية برمتها لا يؤدي إلى تناقض ابداً ، لأن هذه القضية تتحدث عن وجود غير الوجود الواقعي المطلوب : ذلك لأن تحليل الفكرة الجامعة لكل الكمالات — ومنها الوجود — لا يأتينا بوجود خارجي واقعي ، زائد عن الفكرة ومباين لها ، اذ أننا لم نخرج عن نطاق الفكرة أو الماهية الذهنية للكامل ، بعبارة أخرى هو لا يغير شيئا من كونها مجرد فكرة في الذهن أصبحت مفصلة بعد تحليلها إلى مكوناتها الفكرية التي منها فكرة الوجود . وقد كانت قبل ذلك مجملة في كلمة الكامل . واذن فتحليل الفكرة المؤدي الى تمييز فكرة الوجود فيها لا يجعل الوجود واقعيا أو عينيا . ومن ثم فالقضية برمتها باطلة اذ لا تثبت شيئا موجوداً وجوداً واقعيا .

وواضح الآن أن سبب بطلانها هو أن الوجود الواقعي ليس محمولا أو صفة من صفات الأشياء أيا كانت ، وانما هو زائد على ماهيتها الذهنية ويضاف اليها من خارجها بناء على التجربة ومثل هذه القضية التي يضيف محمولها جديدا إلى الموضوع لم يكن متضمنا فيه كما في القضية التحليلية السابقة ، يسميها كانط القضية التركيبية Synthetic Proposition .

وكانط يبين الفارق بين الموقفين كما يأتي : انه من حيث الماهية أو الفكرة لا فارق بين تصوري لماية مارك في ذهني ومایة مارك في حافظة نقودي ، انما الفارق هو أن الاولى غير موجودة والأخيرة موجودة فعلا .

اذن كيف نقول أن شيئا ما هو موجود فعلا عند كانط وما طبيعة هذا الوجود ؟ هنا نصل إلى الجانب الأيجابي من موقف كانط فهو يقول أن شيئا ما نقول أنه موجود لا بتحليل تصوره العقلي كما في البرهان الأنتولوحي وانما إذا كان « موضوعاً يعرف » (Object of Knowledge) أي إذا كان يدخل في نطاق المعرفة الممكنة للانسان .

والمعرفة الممكنة للإنسان نموذجها الأوثق المعرفة العلمية وهي التي يتضافر فيها الحس والعقل معاً . أما المعرفة الميتافيزيقية وهي المبنية على تصورات عقلية صرفة كالبرهان الوجودي فليست ممكنة لأنها تتجاوز الحواس ويستقل بها العقل فيبنى انتولوجيا ويقيم وجوداً للألوهة وللنفس وللعالم ككل بعيدا عن الحس (وهذه هي على الترتيب مباحث الانتولوجيا والالهيات والسيكولوجيا العقلية والكزمولوجيا [1]) وكلها ليست معرفة ممكنة .

هذا وموضوعات المعرفة الممكنة (كالمعرفة العلمية) ليست أشياء معطاة لنا بحذافيرها من العالم الخارجي فتستقل بها الحواس كما تدعى الواقعية أو التجريبية الفجة ، وأنما هي تأليفات أو تركيبات (أي أحكام تركيبية) ينشئها العقل من « مادة » و « صورة » . فالمادة هي ما نجده من كيفيات حسية معطاة لنا في حواسنا وقائمة فينا وليست خارجة إذْ هي طريقة حواسنا الخاصة في التأثر بالعالم الخارجي وهذه الطريقة الخاصة بحواسنا تتميز بأن معطياتنا الحسية تقوم في « مكان » و « زمان » ، فالمكانية والزمانية صفة احساسنا بالمعطيات الحسية .

أما الصورة فهي التنظيم أو الربط الذي يقوم به العقل بين تلك الكيفات ليقيم « موضوعات تعرف » لديه . ذلك لأن العقل عند كانط ليس صفحة بيضاء خالية من قوانين فكرية وإنما هي مجموعة القوانين التي في إطارها تقوم المعرفة ويسميها كانط « أفعال العقل » أو صوره أو مقولاته أو قوانينه .

---

(١) انظر أقسام الفلسفة الأنتولوجية عند فولف ، في الفصل السابق .

واذن فالعقل بأفعاله هذه أو بفاعليته يشيد الموضوعات من جديد طبقا لطبيعته الخاصة ، أذ أن كانط قلب وجهة النظر في المعرفة من مجرد تأثرنا بالأشياء إلى تأثيرنا فيها كما في المعرفة العلمية ، فنحن في العلوم طبعا لا نتلقى معارفنا كما هي من الخارج بل نصوغ معرفتنا طبقا لقوانين فكرنا وفروضنا العلمية التي نفهم بها الأشياء : مثلا نحن لا نتعلم شيئا عن طبيعة الماء أو ضغط الهواء من مجرد الإحساس بكيفيات عن الماء والهواء ، ولكن ينشأ العلم عندما فهم العالم أنه لا بد من أن يتقدم هو إلى الطبيعة بافتراضه بأن هناك مثلا ذرات أو عناصر باتحادها يتألف جزيء من الماء . إذن هذا الفرض الذي يحققه العالم في معمله ليس شيئا أعطته إياه الطبيعة جاهزا وإنما هو الذي أنشأه وأملاه على الطبيعة ليتعرف على استجابتها له ، وهذا هو الماء كما « يظهر » في التجربة المعملية وهو لا يعرف أكثر من « الظواهر » Phenomena . اذن العقل له دور إيجابي في المعرفة التجريبية بما وضعه فيها من صوره أو قوانينه وافتراضاته اذ هو الذي يكون موضوعاته التي يعرفها وهي « الظواهر » Phenomena وحسب ، أما الأشياء في ذاتها أو الجواهر Noumena مما تبحث فيه الميتافيزيقا فلا يعرفها أبدا لأنها تتجاوز شروط المعرفة بالظواهر اذ لا بد من معطيات حسية وهذه بدورها في مكان وزمان والموضوعات الميتافيزيقية خارج كل مكان وزمان وليست هناك معطيات حسية عنها .

إذن عندما نقول أن شيئا ما موجود عند كانط فمعناه أنه موجود كظاهرة وفي عالم الظواهر ، والظواهر كما رأينا ليست مستقلة عن معرفتنا ، وهي ثمرة لأفعال العقل التي يفهم بها معطيات التجربة الحسية . ان مؤلفا معاصرا هو فرانسوا جريجوار F. Gregoire يوضح في تشبيه مثير موقف كانط في الفارق بين الجوهر أو الوجود في نفسه الذي لا نعرفه وهذا الوجود الظاهري المألوف لدينا بقوله : إن الأول هو مثل المواد الأساسية كالبيض والدقيق وغيرها التي يخلطها صانع الفطائر في قالب (والقالب يشير إلى صور أو قوانين الفكر القبلية عند كانط) لطهوها ، أما العالم الظاهري الوحيد الذي نعرفه

فهو الفطائر المصنوعة ، المختلفة تماما عن موادها الأولية السابقة الذكر ، ونحن في حالة المعرفة ، كطفل يجهل تماماً البيض والدقيق عند رؤيته الفطائر ، لا يمكننا أن نتجاوز الفطائر لنتعرف إلى موادها الأساسية [1] .

وهكذا نرى كيف ان كانط برفضه أولا ان يكون الوجود محمولا ثم بتأكيده ان الوجود هو الظواهر يكون قد حطم الانتولوجيا من افلاطون إلى ديكارت التي ميزت بين درجات للموجود ، مثلا بين المثل والاشباح (افلاطون) بين الجوهر والأعراض (ارسطو) بين الواجب والممكن (ابن سينا) بين الكامل وغير الكامل (ديكارت) . ومن الآن فصاعدا الأشياء غير الكاملة هي الموجودة لانها ظواهر داخلة في اطار معرفتنا . أما الجوهر سواء أكان هو الكامل أو العالم أو النفس فهو موجود في ذاته وجودا منفصلا عن معرفتنا ، ولا نستطيع التفكير فيه وليس الطريق إليه المعرفة ومن ثم فوجوده عقيم بالنسبة للمعرفة ، إنما الطريق اليه عند كانط ستكون الأخلاق فيما بعد .

لكن هيجل Hegel أكبر تلاميذ كانط رأى أن كانط لم يدرك أهمية البرهان الأنتولوجي ، الذي هو سند الفلسفات العقلية ، وسند فلسفة هيجل نفسه من حيث أنها فلسفة انتشار خلال الزمن للبرهان الوجودي ان أمكن هذا التعبير : فان الألوهة عند هيجل تتحدى ذاتها طوال مجرى التاريخ بمعارضة ذاتها لاثبات ذاتها حتى تنتهي إلى ذاتها كاملة ، ومجرى التاريخ نوع من تولد « الكامل » ولاتحاد الكامل بالواقع . وهذا الكامل لا يأتي عند هيجل في البداية كما عند أفلاطون او ديكارت وانما في نهاية مجرى التاريخ ، ولكن هذا من حيث الكمال فقط لأنه « كان » أيضا في البداية وان كان في أضعف وجود .

وهيجل لم يعد يحتمل الفصل بين الجوهر والظواهر ، بين العقل والواقع ،

---

(1) Les Grands Problèmes Métaphysiques : F. Grégoire ص ٣٩ .

بين الله والعالم ، بين الفكرة والوجود ، فليس هناك عنده غير أمر واحد في البداية هو الوجود Being او الفكرة Idea التي لها منطقها الجدلي في الانتشار خلال التاريخ وهو مجلى انتشارها . وفي كتابه في المنطق يبدأ من هذا الوجود أو الفكرة ، ويقول أنه لا شيء أضعف مضمونا من هذه الفكرة إلا العالم الحسي . واذا ركزنا فكرنا على الوجود منفصلا عن كل صفة نرى بسهولة اننا بتفكيرنا في الوجود نفكر في « لا شيء » . وهذا الوجود الخالص هو التجرد الخالص وبالتالي « النفي المطلق » الذي إذا تأملناه مباشرة يكون « العدم » . وهكذا يرينا هيجل كيف يكون الانتشار الجدلي على أساس النفي من الوجود إلى العدم . ثم يذهب هذا الانتشار الجدلي إلى اتحاد الوجود والعدم في حد ثالث هو الصيرورة ، ومن هذه بدورها يذهب الجدل إلى ما ينفيها ثم إلى ما يؤلف بينها وبين نفيها في حد آخر أعلى ... وهكذا تذهب الحركة الجدلية بالنفي والتأليف حتى يصل إلى « الموجود لذاته » أو من أجل ذاته وهو الفكرة او الروح المطلق او الكامل .

وهكذا نرى أنه في ضوء فكرة انتشار البرهان الوجودي ، وفي ضوء هذا الكل الهيجلي نعود أدراجنا إلى نوع من ذلك الكل البارمنيدي ولكن كروح أو فكرة أو ألوهة ، وكل شيء آخر غيره من أفراد ودول وحضارات لا وجود له إلا بالنسبة إليه . وتلك هي التصورية المطلقة .

١٧

الوجود في الوجودية

إنه ضد هذه التصورية المطلقة ، ضد هذا الكل الذي لا أهمية للفرد فيه ثار كيركجارد **Kierkegaard** أبو الوجودية **Existentialism** المعاصرة . انه كفرد إنما يهمه وجوده هو ، وإنه كمؤمن إنما يشعر أن حيــاته وفكره مشدودان إلى شيء لا يمكن فهمه بالعقل كما زعم هيجل وفقط بالتجربة ومعاناة الخطيئة ، إلى شيء ليس كلا وإنما إلى فرد هو الله ويجب الاتحاد به كفرد أيضا .

لقد كان هذا الاتجاه بداية انتولوجيا جديدة . إن إنكار الفلسفات منذ ديكارت لأولية الوجود وعمومه وواقعيته التي أهلته قديما لاقامة علم مستقل كالأنتولوجيا هو الذي جعلنا نقول أن إمكان قيام هذا العلم أصبح موضع تساؤل إن لم يكن موضع إنكار في الفلسفات الحديثة ، وان كانت هناك اليوم عودة إلى هذه الفكرة في الفلسفة المعاصرة فذاك وجود آخر غير الوجود العام المطلق ، غير ما عناه أرسطو بالوجود من حيث هو وجود .

إن الوجودية أدركت أن للوجود الإنساني خاصيته التي لا نصل اليها بالعقل ، أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية لأن هذه تحجب عنا

وجودنا في خصوصيته ، ورأت أن خطوات الفيلسوف نحوه يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه ، وينكشف إلينا فيها مباشرة ، ومثل هذا الاقتراب من وجودنا إنما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل . ومن بين المشاعر كلها تكشفت الوجودية عن الوجود الانساني خلال المشاعر المؤلمة التعسة .

وكما يقول لويس لافيل Lavelle وهو فيلسوف وجودي : « لم يعد الفكر والإرادة الأمرين اللذين يتطلب الفرد منهما اكتشاف وجوده ، وليسا الوسيلة للغوص في داخل الوجود الكلي الذي يختط الفرد خلاله طريق مصيره . المشاعر تحتل لأول مرة مكانة ميتافيزيقية . وهكذا رؤي أن الألم يقدم لنا عن الوجود إيحاءه الوحيد ، وحضوره الوحيد الذي لا ينكر »[1] .

ويقول كذلك : « عبارة أنا أشعر اذن أنا موجود » تعبر على نحو أفضل من عبارة ديكارت « أنا أفكر إذن أنا موجود » عن الخصوصية الأصيلة والتي لا ترد إلى غيرها للذات الفردية . « فمن أنا أقلق تبدأ الفلسفة »[2] .

إذن من خلال الوقائع المؤلمة يتجلى الوجود الإنساني عند الوجوديين المعاصرين الذي اتخذوا الفينومنولوجيا Phenomenology منهجا لفلسفاتهم ، وتطبيق هذا المنهج عند مؤسسة هوسيرل Husserl كان بقصد الوصول إلى فلسفة « ماهوية » Essentialist ، فهو محاولة لتعليق كل الاحكام والمعارف التي لدينا ، أو كما يعبر هو محاولة لوضع كل هذه الأمور « بين قوسين » لكي نصل إلى « الماهيات » خالصة وهي التي يمكن أن تقوم عليها الفلسفة كعلم يقيني ونهائي . أما عند هيدجر وياسبرس وسارتر وكامي ومالرو الوجوديين فتطبيق المنهج الفينومنولوجي إنما هو لتعليق « الماهيات » واستبعادها بقصد الوصول إلى الحدس بالوجود المشخص .

(١) Le Moi et son Destin : L. Lavelle. ص ٣٦ .

(٢) Introduction à l'Ontologie : L. Lavelle. ص ٣٦ .

لكن النغمة الحزينة المتشائمة التي توصف بها الوجودية أحيانا بسبب المشاعر المؤلمة التي تلمح فيها الوجود ليست نغمة صادقة على اطلاقها لأن الوجود الإنساني يوصف فيها بأوصاف متناقضة بعضها لا صلة له بالألم ولا بالمشاعر : فهو كما انه يتجلى في الخطيئة عند كيركجارت فانه أيضا عنده التجاوز أو المفارقة نحو الله بواسطة حياة دينية ، هو استغراق في الهم والقلق ومخافة الموت عند هيدجر ولكنه أيضا عنده هو مشروع الانسان والمستقبل ، ثم هو المواقف القصوى كاليأس وخوف الموت عند ياسبرس ولكنه أيضا عنده اتصال ووعي بالتاريخ وبالانسانية جمعاء ، ثم هو ملالة وغثيان ولا معقول عند سارتر ولكنه حرية واختيار أيضا عنده وعند الاخرين جميعا . هذا كله بالإضافة إلى آراء وجوديين مؤمنين من أمثال لافيل الذي يرى الوجود يكشف عن نفسه في الابتهاج وكذلك برديايف الذي يراه في الحرية والإبداع أو الخلق . على كل حال ينكشف الوجود في كل تلك التناقض وفي غيرها وهو تلك النقائض جميعها في آن واحد .

إذا انتقلنا الآن إلى جان بول سارتر نجده يقول في لغته المتكلفة : « إن الواقع الإنساني متألم في وجوده ، فهو يبرُزُ إلى الوجود مؤرقا دائما بكيان موجود دون استطاعته أن يكون كذلك ، لأنه في الحقيقة لا يستطيع أن يصل إلى « الوجود في ذاته » en-soi إلا إذا فقد نفسه « كموجود لذاته » pour soi ، وإذن فهذا الواقع الإنساني هو بطبعه وعي تعس Conscience malheureuse ، مجرد عن امكان تجاوزه لحالة التعاسة »[1] . وفي عنوان فرعي لكتابه « الوجود والعدم » يقول سارتر : « الوجود سينكشف لنا بطرق مباشرة ، بالملل والغثيان الخ ... » كما يلجأ في مواقف أخرى إلى أفكار كاللامعقول والخجل ليتكشف عن الوجود عن طريق مشاعر تعسة مختلفة .

لنتوقف أولا عند نوعي الوجود المذكورين : فالموجود الحقيقي أو

---

(١) **Etre et Néant : J.P. Sartre.** ص ١٣٤ .

العالم عند سارتر هو « الموجود في ذاته » en-soi ، وهو « الموجود المعتم لنفسه [لا وجدان له] لأنه ممتلىء بذاته ... انه متكتل » [1] .

وعلى العكس من ذلك فإن « الموجود لذاته » pour soi هو الوجود كوعي أو شعور أو وجدان مما يتميز به الانسان وحده ، وهو تدهور أو انحطاط dégradation للموجود في ذاته [2] . انه موجود فيه ازدواج لأنه لكي يعي وجوده فإنه ينخلع عنه ليكون بازائه وهذه المسافة الكاذبة الموجودة في كيانه هي العدم néant ، إنه بهذا ابطال الوجود في ذاته الذي هو الوجود الحقيقي [3] . من جهة أخرى ، الإنسان من حيث هو وعي ، يخطط دائما مشروعات لكي يوجد على غير ما هو عليه الآن ويحاول أن يحقق مشروعه في عالم « الموجود في ذاته » ، وهذا ادعاء متناقض لأنه بمجرد أن يتحقق المشروع ويصل إلى مرحلة « الوجود في ذاته » فان هذا المشروع ينتهي ويفلت أيضا من عالم « الموجود في ذاته » ، ذلك لأن الوعي يتحرق رغبة في أن يصير شيئا « في ذاته » رغم بقائه وعيا ، وهذه استحالة . فنحن محكوم علينا بأن لا نرغب في الوجود الذي لنا دون أن نصل مع ذلك أبدا إلى الوجود الذي ليس لنا . والخلاصة هي أن الوعي ليس وجوداً أصلا وإنما هو ينتج عن تخلخل وانشقاق في الوجود في ذاته ، أنه يدخل فيه العدم ، وسارتر يشبهه (أي الوعي أو الوجود لذاته) بالدودة في الفاكهة ، كما أنه « كثقب » في الوجود في ذاته [4] .

ويمكن أن نتتبع في مثال من سارتر كيف يمكن أن نتكشف عن الوجود بطريق فكرة كاللامعقول Absurde وكيف أن هذه تعرف بالوجود .

---

(١) نفس المرجع ص ٣٣ .
(٢) نفس المرجع ص ١٢٧ .
(٣) نفس المرجع ص ١٢٠ .
(٤) نفس المرجع ص ٦٥٢ – ٦٥٣ .

وبالطبع ليس كل شيء « لا معقولا » : فالهندسة بناء متسق منطقيا تماما ، وترضي فكرنا ، غير أن الموضوعات التي تتحدث عنها الهندسة ليست « موجودة » وجوداً واقعياً وإنما هي ترجع إلى طائفة من تلك « الماهيات » التي تتجنبها الوجودية كما قلنا .

ولكن عندما يراد تفسير موجود ما فإننا نصطدم باللامقبول عقلا irrational أو اللامبرر injustificable أو اللامعقول absurde .

الدائرة مثلا ليست « لامعقولا » لأنها تفسر وتعقل تماما باستدارة مستقيم حول إحدى نهايتيه ، إلا أنها غير موجودة . ولكن كما يقول سارتر « عندما أخذت جذرا عدديا Racine وجدته بعكس الدائرة موجوداً بقدر ما لم أستطع أن أفسره وأعقله (لأن أعداده الكسرية لم تتوقف) أنه كان معتما ، صامداً ، بدون اسم . إنه استأثر بتفكيري ، بتحديق عيني فيه . إنه كان يردني دائما إلى وجودي ... »

« كل موجود يولد من غير داع ، ويمتد وجوده في ضعف ، ويموت صدفة »[١] .

« الموجود يوجد من غير داع ، وبلا سبب ، وبدون ضرورة »[٢] . تلك كلها عبارات من سارتر .

يجب أن نضيف إلى ذلك انه ليس في نطاق الذات وحدها يجد الوجوديون اتجاهات عن بنيان الوجود . فالانسان ليس فقط موجوداً بل هو موجود هنا والآن ، اعني في العالم مع الآخرين وفي الزمن . لقد خصص سارتر جزءا هاما من كتابه الوجود والعدم لمشكلة « الآخر » Autrui . ومن هذه الزاوية عرّف سارتر الوعي بالتعريف الآتي الذي تكرر مرارا وهو « الوعي هو

(١) La Nausée : Sartre. ص ١٦٥ ، ١٧٠ .

(٢) Etre et Néant : Sartre. ص ٧١٣ .

الموجود الذي في داخل وجوده سؤال عن وجوده من حيث أن وجوده يتضمن وجوداً آخر غيره »[1] .

ثم يمضي سارتر فيقول عندما أنسب إلى نفسي تلقائيا وجوداً موضوعيا « فإنني افترض بذلك ضمنا وجود « الآخر » إذ كيف أصير موضوعا objet ان لم يكن ذلك من أجل ذات Sujet » ! ثم يضيف « وهكذا في تجربة اختلاس النظرات ... أشعر مباشرة ... بذاتية الآخر التي لا أستطيع أن انفذ اليها »[2] . ويقول كذلك حتى اذا غاب عني الآخر « فان الآخر حاضر معي أينما أكون باعتبار انه هو الذي به أصير موضوعا »[3] . وطبقا لاتجاه الفلسفة الوجودية في عمومه إنما أصل إلى الآخر بشعور مؤلم « كالخجل »[4] honte وبشعور « كالضيق » malaise « فانى بسبب الآخر أصبح دائما في خطر »[4] .

حقا ان الوصف الفينومنولوجي للوجود الانساني عند الوجوديين يؤلف فلسفة انتولوجية جديدة موضوعها الوجود الإنساني وحسب وهو وجود له مقولاته المفصحة عنه كالقلق واليأس واللامعقول والخجل . الخ ... ، انها انتولوجيا « هيومانية » لا بالمعنى الذي قبله سارتر في كتابه « هيومانية » ولكن فقط بمعنى أنها لا تعنى بوجود غير الانسان .

وبهذا القدر ننهي عرضنا لفكرة الوجود .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٩ .
(٢) نفس المرجع ٣٢٩ .
(٣) نفس المرجع ٣٣٩ .
(٤) نفس المرجع ٢٧٥ .
(٥) نفس المرجع ٣٣٤ .

١٨

اللاوجود او العدم

بعد نظرية الوجود لا بد من تناول نظرية اللاوجود Non-Being أو « العدم » Nothingness . فهذه فكرة من الأفكار المقترنة بالوجود والمكملة لفهمها في الفكر الفلسفي . فهل العدم لا يعني شيئا على الاطلاق ؟ هل هو يعني شيئا ما يجب تحديده ؟ هل هو موجود تماما كالوجود وأكثر منه ؟

هذه الأسئلة تحدد في الواقع ثلاثة مواقف أساسية وقفها الفلاسفة حيال فكرة العدم .

ونبدأ بالموقف الأول الذي يرى أن العدم لا معنى له على الاطلاق وهذا موقف بارمنيدس الذي أكد الوجود كتلة متصلة لا فراغ فيها وغير متحركة لكمالها . فلا مكان فيها أبدا للعدم فضلا عن أن عقلنا كذلك لا يستطيع تصوره .

كذلك في مذهب عقلي كمذهب ديكارت يقوم على ما هو واضح و متمايز من الافكار ليس في العالم الخارجي فراغ يشير إلى العدم فكله امتداد هندسي واحد . كما أن الشيطان الخبيث الذي افترضه في شكه المنهجي ليقوم بالخداع وباللاوجود فيثبت وينفي لا دور له في الحقيقة لان وجود الله الكامل الذي هو مصدر الحقائق والأشياء جميعا لا يترك إمكانا لمثل هذا الشيطان وعبثه .

ومن الغريب أن نجد نظرية أخرى كنظرية بارمنيدس في الطرف الآخر من تاريخ الفلسفة عند هنري برجسون Bergson الفيلسوف المعاصر، رغم انه على النقيض من بارمنيدس تماما، من حيث أن الوجود الممتلىء عنده ليس ساكنا وإنما هو حياة وديمومة Durée وامتلاء وتغير متصل لا فجوة فيه وتطور خلاق، ومن ثم فلا مكان فيه للعدم. وانما العدم فكرة من انتاج عقلنا، هي فكرة زائفة pseudo-idée جاءت من أننا نفكر في العالم ككل ثم نلغيه بواسطة النفي، ففكرة العدم هي فكرة العالم يضاف اليها النفي الذي أدخله العقل، ومن ثم ففي العدم أكثر مما في العالم ومن ثم أيضا زيفها.

وأكد برجسون من جهة أخرى أن الحكم المنفي لا يعبر عن أي عدم حقيقي وانما هو حكم تال لحكم إيجابي غير منظور، إذن هو حكم على حكم: فاذا قلت هذا القلم ليس أبيض فأنت لا تعبر عن عدم حقيقي واقعي، وإنما أنت ترد بحكم تال على حكم إيجابي أصيل وغير منظور يقول أن القلم أبيض.

أما مواقف الذين قالوا إن العدم شيء ما فمتعددة ويجب أن نحدد ما هو هذا الشيء الذي يُعرّف العدم فهرقليط وديمقريط والذريون القدماء الذين فتتوا الواحد البارمنيدي إلى كثرة لا منتهية يفصل بينها الفراغ أكدوا في الوقت نفسه ان هذا الفراغ هو العدم. وهكذا أثارت فكرة الوجود منذ بدايتها فكرة العدم بمعنى الفراغ والخلاء.

وذهب أفلاطون إلى معنى آخر للعدم هو ما يعنيه بكلمة « الآخر » ففي محاورته « السفسطائي » بين أن كل حكم يشتمل على حد محدود من الوجود Being وعلى ما لا نهاية له من اللاوجود Non Being، فعندما قولك « س أبيض » و « س لا أبيض » لا يحصران التناقض الا في عالم الالوان، بينما هما يتركان عوالم « أخرى » كثيرة لا نفكر فيها حاليا: فبين أبيض ولا أبيض يوجد فراغ كبير تشغله ممكنات أخرى كثيرة، توجد الهندسة

وفلسطين والحرب والربيع الخ . مما لا تنطبق عليه أبيض ولا ليس أبيض ، وهذه العوالم تجمعها كلمة « الآخر » وهذا الآخر طبعا موجود . لذلك فان العدم أو اللاوجود الذي يعبر عنه الآخر هو موجود .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن للعدم وجوداً ما ولكنه ليس « الآخر » ، فإن الآخر يشمل أموراً موجودة « بالفعل » ، لكن من الوجود أيضا ما هو « بالقوة » . والعدم هو هذا الوجود الذي بالقوة ومن ثم العدم درجة من درجات الوجود الممكن . فالعود من الخشب الذي سيصير قلما ليس قلما بعد ، هو « بالقوة » قلم أو أي شيء أخر يصنع من الخشب . ولولا هذا الإمكان السابق على الوجود الفعلي لأي شيء لما أمكن التحرك نحو الوجود بالفعل . لذلك قبل أرسطوهيولي أولى لكل الممكنات وجعلها أحد الجواهر الأربعة الهيولي أو المادة والصورة والموضوع المؤلف منهما والعقل المفارق . وإذا أردنا أن ندفع الأمور إلى أقصاها – وهذا لم يقله ارسطو – فان الهيولى الأولى – وهي جوهر – قد تصبح العدم في عمومه وهكذا فان العدم هو الوجود الممكن او بالقوة .

وهيجل هو من أولئك الفلاسفة الذين أعطوا العدم حق الوجود أيضا . فهو في أوائل كتابه في المنطق يدعونا إلى أن نتأمل قليلا فكرة الوجود خالصة من أي شيء فسنرى أنها تتحول إلى فكرة العدم . ونحن بعد أن علمنا أن هيجل لا يفرق بين الواقع والأفكار نستطيع القول بإختفاء الواقع وقيام العدم بدلا عنه . ومن ثم فالوجود والعدم يصطرعان في الفكر وفي الواقع . وهذا الصراع هو وليد « النفي » ، نفي الوجود لذاته لكي يقيم عدما ، فالنفي اذن قوة خلاقة ومحركة لا مدمرة لانها تسمح للوجود بأن يتحرك ويقيم ما يناظره وهو العدم وهذه هي الخطوة الأولى فيما أسماه هيجل الجدل . أما الخطوة الجدلية الثانية فهي ائتلاف المتصارعين المتناقضين : الوجود والعدم وائتلافهما في وحدة أعلى منهما وأغزر كيانا هي الصيرورة Becoming . ودون

متابعة هيجل إلى أبعد من هذا يمكن القول بأن العدم في كيان الوجود وانه يعني التغير والحركة بدافع من النفي .

وهكذا نرى بعد هذا كله أن العدم قد تحدد في أشياء مختلفة كالفراغ والآخر والقوة والتغير والحركة .

بقي الموقف الثالث الذي يقول بأن العدم موجود تماما كالوجود بل هو أكثر منه حقيقة . وهو موقف فلاسفة من متصوفي الألمان من أمثال ايكهارت Eckhardt وبوهمه Boehme اللذين قالا بوجود أساس بعيد لكل شيء ، أعلى من الألوهة ، سماه إيكهارت الآب ، وسماه بوهمه الأساس وقال هذا الأخير انه قاع مضطرم بالنار مظلم لا آخر لعمقه وهو العدم أو اللاوجود Non-Being .

ونجد اليوم عودة إلى مثل هذه النظرية عند فيلسوف وجودي مؤمن معاصر عاش لاجئا في فرنسا وكتب بلغته الروسية وترجمت كتاباته هو نقولا بردياييف Nicolas Berdyaev الذي لم يجد تفسيرا للحرية عند الإنسان ولا لوجود الشر في العالم إلا بمثل هذا العدم الذي جعله في مقام إله ودعاه « العدم الالهي » . وها هي كلمات بادية التخبط من كتابه « مصير الانسان »[1] يقول فيها : « العدم الإلهي ... لا يمكن أن يكون خالق العالم وهذا ما وضحته الفلسفة الصوفية الألمانية ... من هذا العدم الإلهي وُلد الله الخالق ، وخلْقُ الله الخالق للعالم عمل يأتي في المرحلة الثانية . ومن ثم يمكن القول بأن الله لم يخلق الحرية لأن الحرية أصلها ضارب في ذلك العدم ، في « الأساس » (كما عبر بوهمه) منذ الأزل . فالحرية لا يحددها الله وهي جزء من العدم الذي خلق الله منه العالم . ان التعارض بين الله الخالق والحرية أمر لاحق ، أما الغيب الأول العدم الالهي فهو فوق هذا التعارض لأن الله والحرية

---

(١) Destiny of Man : N. Berdyaev. ص ٢٥ .

ظهرا سويا من ذلك « الأساس » . ومن ثم فان الله الخالق لا يمكن أن يكون مسئولا عن الحرية التي أدت إلى الشر . والانسان ابن الله وابن الحرية ، ابن العدم واللاوجود . الحرية العدمية قبلت من الله فعله الخلاق ، لذلك فان اللاوجود قبل الوجود . ولكن بسبب الحرية سقط الانسان ... ودخل الشر والألم إلى العالم ، واختلط الوجود باللاوجود . وتلك المأساة الحقة للعالم وقد . الله يشتاق إلى « الآخر » ، إلى رفيقه (يقصد الحرية) يريد منه الاستجابة لندائه ودخوله في الحياة الإلهية ومشاركته في عمله الخلاق لغزو اللاوجود . والله لا يجيب على نداء ذاته : أما الجواب فيكون من الحرية المستقلة عنه . الله الخالق قادر على الوجود ، على العالم المخلوق ، ولكنه لا قدرة له على اللاوجود ، على الحرية غير المخلوقة ... إن أسطورة سقوط الإنسان تحكي عدم قدرة الخالق لتجنب الشر الناجم عن الحرية التي لم يخلقها هو ... » . هذه كلمات بردياييف الذي برغم إيمانه عبر عما يخالف الإيمان ، وإني لأعجب كيف انه حين أراد أن يجنب الله خلق الشر الذي بدا له مرتبطا بالحرية لم يجد وسيلة أخرى أفضل من أن يجعل الحرية مستقلة عن الله الخالق ونابعة من اللاوجود الذي هو بمثابة اله أعلى ! !

تلك هي المواقف الأساسية التي تمسكنا باستعراضها اجابة عن الأسئلة الثلاثة التي بدأنا منها بصدد اللاوجود أو العدم .

وثمة شيء يثير الالتفات سواء عند بعض من أنكرها مثل برجسون ، أو عند من أحالها إلى فكرة مقاربة أخرى كأفلاطون وهيجل وهو أن العدم مرتبط بفكرة « النفي » الكامنة في العقل كوظيفة منطقية تعبر عنها كلمة من أصغر الكلمات في كل اللغات ومن أوضحها ومع ذلك ربما تكون هذه الفكرة قد أوحت بقيام العدم الحقيقي الذي تضخم حتى صار الأصل والأساس (ايكهارت بوهمه ، بردياييف) لكل شيء ، ألا يصح القول بأن هذه الفكرة أو الوظيفة المنطقية خاضعة ككل الأفكار الاخرى في العقل لقانون « القصد »

intentionality في الأفعال العقلية طبقا لنظرية برنتانو ـ هوسيرل ، ومن ثم تقودنا دائما إلى شيء ما في خارج الذهن . وهذا الشيء ان لم يكن موجوداً فان قوة النفي تقيمه كموجود ؟ فظاهرة القصد ربما تكون إذن وراء أسطورة قيام العدم كموجود حقيقي .

ومع ذلك يبدو أن التخلي عن فكرة العدم نهائيا أمر فيه استحالة وتبدو انها فكرة في صميمها مستقلة عن النفي ان لم تكن أساساً له كما يقول هيدجر .

الفصل الخامس

نظرية المعرفة



الفصل الخامس

نظرية المعرفة

١٩

تمهيد في غرض نظرية المعرفة

المقصود بالمعرفة ، المعرفة أيا كانت وسواء أكانت عقلية أم نقلية ، علمية أم ميتافيزيقية ، أعني المعرفة في عمومها . ومثل هذه المعرفة تتضمن دائما الإشارة إلى عنصرين متقابلين ومتتامين : العنصر الأول هو الشخص العارف أو الذات العارفة ، والعنصر الثاني الشيء المعروف ، إذ لا بد أن يتوافر في كل معرفة ذات وموضوع .

وحصر الكلام أو النظر في الأشياء المعروفة ، أي في الموضوعات ، يؤدي إلى تكوين معارف مختلفة باختلاف الموضوعات وذلك مثل المعارف التي تشير اليها العلوم المختلفة أو الموجودات التي تتناولها الميتافيزيقا كالألوهة والنفس والعالم ، لكن يمكن حصر النظر في الذات العارفة ايضاً لنركزه على طريقة رؤيتنا أو معرفتنا بتلك الموضوعات . في الحالة الأولى نفكر في إطار نظرية للوجود ، وفي الحالة الثانية في إطار نظرية المعرفة .

وهذه النظرية تبحث في مشكلة « الحقيقة » من جهات مختلفة : كأن تبحث عن إمكان الوصول إلى الحقيقة أيا كانت . أو عدم إمكان الوصول اليها . وكأن تبحث عن أصول أو مصادر معرفة الحقيقة أهي الحس أم العقل أم هما معا أم هناك قوّة دراكة أخرى غيرهما . وكأن تبحث أيضا عن المدى الذي تصل اليه المعرفة . بمعنى هل يعرف الانسان حتى الحقيقة القصوى أم تقتصر معرفته على حقائق العلم والتجربة . وكأن تبحث عن قيمة المعرفة التي في متناول الانسان ، وكأن تبحث في « علامة » اليقين بالحقيقة بمعنى هل الحقيقة يمكن أن تفرض بذاتها اليقين بها أم لا بد أن نلتمس علامات ليقينها ، ثم ما هو الخطأ أو بطلان الحقيقة ، ثم ما هي الذات العارفة أهي الإنسان المفرد المشخص أم ذات خالصة pure subject تكون مناط الكلية والضرورة في المعرفة كالتي سماها كانط الذات « الفوقانية » . Transcendental subject ، او الذات غير الانسانية عند تميذه شلنج أو الروح الكلية عند تلميذه الآخر هيجل ، بحيث لم تعد المعرفة عند هذين الاخرين خاصية انسانية بقدر ما هي خاصية إلهية . وقد احتاج الأمر ان تبحث نظرية المعرفة نتيجة لذلك نوع الصلة بين الذات الانسانية وتلك الذات الكلية .

هذه بعض المسائل التي يمكن أن تثار في ضوئها المذاهب الفلسفية المختلفة فيما يختص بالمعرفة ، تلك المذاهب التي يمكن ان نختتمها بالوجودية التي لها موقف خاص في الوجود والمعرفة معا ، وكرد فعل قوي على تلك التصورية الألمانية التي قمتها هيجل والتي لم تفرق بين وجود ومعرفة .

ان التقاليد الفلسفية تريد أن تجعل كانط أول من لفت الأنظار إلى ضرورة قيام نظرية المعرفة كنقطة البدء في كل فلسفة ولكن ليس معنى هذا أن الكلام في المعرفة لم يكن مطروقا قبله ، فأن تاريخ الفلسفة ليشهد بأن مسائلها قديمة ، وأنها ترجع إلى ذلك الوقت الذي أخذ فيه فريق من الفلاسفة اليونانيين يُعرضون عن فلسفات أسلافهم الطبيعيين حول المادة والعالم ، أعني ترجع إلى ذلك

الوقت الذي أخذ فيه اؤلئك الفلاسفة الانتقال من الموضوع إلى الذات . ومن الأشياء إلى المعرفة ، ومن فلسفات الطبيعة إلى فلسفات المعرفة . هذا هو عصر سقراط ومعاصريه من السفسطائيين والشكاك . العصر الذي نشأت فيه نظرية المعرفة .

لقد كان جوهر فلسفة سقراط : أعرف نفسك بنفسك ، وحتى الفضيلة عنده كانت معرفة ، والرذيلة جهلا .

ومن المشهور عن نيتشه Nietzshe [1] رأيه القائل بأن الفلسفة اليونانية الحقة تبدأ وتنتهي في نفس الوقت بفلاسفة عصر ما قبل سقراط ، بالفلاسفة الايليين والايونيين والذريين وهرقليط ، أما بظهور سقراط فشيء ما قد تبدل : فالسابقون على سقراط كان لهم فضل إثارة مسألة الوجود Etre ، ولقد أثاروها في ضوء تراجيدي ولذلك كان أكثرهم فلاسفة شعراء كتبوا ترانيم تغنوا فيها باندهاش الإنسان من الطبيعة المرئية وغير المرئية وحاولوا أن يضيئوا الوجود Etre ، ولم تكن الحقيقة عندهم كما هي عندنا اليوم علاقة بين ذات وموضوع وانما فقط أماطة اللثام عن الوجود . أما بسقراط فقد تبدل الأمر ، فهو المسئول عن تحويل النظر إلى المعرفة وحتى عن تحويل الفضيلة إلى معرفة ، وعن تحويل أبطال المآسي اليونانية إلى جدليين عقليين ... هذا رأي نيتشه .

لكن هكذا ولدت نظرية المعرفة التي غايتها عند سقراط اعرف نفسك بنفسك وطريقتها الجدل الذي يولد الحقيقة .

---

(۱) La Naissance de la Philosophie à l'époque de la tragédie Grècque : Nietzshe
الترجمة الفرنسية ص ۱۹ — ۲۲.

ولقد وقف الفلاسفة منذ ذلك الوقت في بلاد اليونان موقفين على الأقل . مختلفين أشد الاختلاف فيما يختص بمشكلة امكان معرفة الحقيقة أو عدم إمكان معرفتها ونحن نبدأ عرض مسائل نظرية المعرفة بمعالجة هذه المشكلة ، والموقف الأول فيها هو موقف الشك واللاأدرية . والموقف الآخر موقف الاعتقاد .

٢٠

امكان المعرفة (مذهب الشك ومذهب الاعتقاد)

أول ما نتناول من مسائل المعرفة مسألة امكان المعرفة أو عدم امكانها لأنها أول مسألة أثارت النقاش منذ القدم ، فوقف الفلاسفة أحد موقفين ، موقف الشك واللاأدرية ، وموقف الاعتقاد .

ونحن نقدم موقف الشك scepticism على مذهب الاعتقاد ، بيد أنه منطقيا وتاريخيا يجب أن يتأخر عنه لأنه لا شك إلا بعد اعتقاد . والكلمة السابقة الدالة على مذهب الشك في اللغات الأوروبية مأخوذة عن اليونانية وتعني أصلا في هذه اللغة البحث أو الاستقصاء الذي لا ينتهي إلى حكم أو رأي . ولما كان أنصار المذهب علقوا كل أحكامهم لأنهم لم يصلوا إلى حكم فقد أصبح اللفظ دالا على عدم المعرفة ، ومن ثم فهو مذهب في المعرفة باعتباره منكرا لها .

لم يوجد مذهب الشك عند أنصاره على نحو واحد ، فهناك من شك في العقل دون الحس ، أو في الحس دون العقل ، وهذا ما لا ترفضه الفلسفات إلى يومنا هذا ، وإنما الذي ترفضه تماما ، ويتسمى بمذهب الشك حقيقة ، فهو الشك في الحس والعقل معا مما عرف عن بيرون Pyrrhon (٣٦٥ —

٢٧٥ ق م) ومدرسته ووصف بأنه الشك المطلق . كان هذا يقول يجب أن لا نثق في الحس ولا في العقل وأن نبقى من غير رأي دون الميل إلى هذا أو ذاك ، وأيا كان الأمر يجب أن نثبت وأن ننفي معا أو لا نثبت ولا ننفي . ويضيف تلميذه طيمون Timon واذا كنا في هذا الوضع فنحن نصل إلى حالة « الصمت » ثم إلى مرحلة « السكينة » Ataraxie [1] التي هي الهدف الخلقي الذي يتوخاه بيرون من اعتناق مذهبه لأن فلسفته كفلسفات ذلك العصر كانت تبحث عن السعادة ووجدت السعادة في « السكنية » التي لا يكدر صفوها إلا اتخاذ رأي أو حكم . وكانت حياة بيرون مطابقة لشكه فلم يكن يحذر المهالك لأنه لا يصدق حسه ولا عقله ، ولكن هناك الرواية المضادة التي تقول أن سلطان الشكاك هذا كان شديد الحذر ، وعمر تسعين عاما ، ويعلق مؤرخ حياته ديوجين لايرس على هذا بقوله أن عمره المديد أكثر دلالة أو مغزى من كل تمذهب فلسفي .

ولقد عمر مذهب الشك طويلا بفضل تعاليم ومؤلفات انسيديم Ansidème الكريتي (القرن الاول الميلادي) وسكتوس امبريكوس Sextus - Empiricus (القرن الثاني الميلادي) اليوناني .

والشكاك يحتجون بحجج عشر في اقامة موقفهم من الحقيقة ، ولقد ردها أجريبا Agrippa وهو فيلسوف روماني إلى خمس حجج أهمها ما يأتي :

١ — حجة الجهل : يقولون ان كل الأشياء متماسكة مترابطة بحيث اننا لكي نعرف شيئا واحدا يجب أن نعرف كل الأشياء . ولكننا لا نعرف الأشياء كلها بالطبع فينتج أننا لا نعرف شيئا واحداً منها .

مثلا معرفة فرد ما تحتاج إلى معرفة كل أسلافه وكل ماضيه وكل علاقاته وكل مكوناته الجسمانية الخ ... ولا سبيل إلى هذا كله بالطبع فنحن نجهل الفرد .

---

(١) Diogène Laërce. الفصل التاسع .

مثل هذه الحجة تكررت في صور مختلفة في الفكر الانساني دون انتساب إلى مذهب الشك ، مثلا :

يقول باسكال Pascal « لا حقيقة خالصة ومن ثم لا شيء يصح أن يكون حقيقيا بمعنى الحقيقة الخالصة » .

٢ ــ حجة خداع الحواس والعقل : يقولون لا توجد لدينا علامة لتمييز الحقيقة من الخطأ ، فنفس الحواس تبين لنا المجذاف منكسرا في الماء ومستقيما خارجه فأين الحقيقة ؟ وفي الأحلام نرى أشياء لا نراها في اليقظة فأيهما الحقيقة . والمجنون يهذي وهو مقتنع بأنه سليم وبأن الناس حمقى ، فمن يدريني بأنني لست أنا المجنون ؟ ويلجأ الشكاك أحيانا إلى براهين غريبة كدليل على عجز العقل ومثالها برهان الكذاب وهو رجل من جزيرة كريت يقول : إن كل الكريتيين كاذبون . فهل هو يكذب أم يصدق ؟ فان كان صادقا فهو كاذب باعتباره كريتيا ، وان كان كاذبا فهو صادق حين يقرر حقيقة كذب كل الكريتيين .

ان الفيلسوف الرواقي كريزيب Chrysippe عندما واجهه الشكاك بمثل هذه الحجج لم يستطع أن يجد مخرجا منها كما يقول شيشرون .

هذا وحجة خداع الحواس تكررت عند الغزالي وديكارت ولكنها أصبحت مدروسة في علم النفس فلا يحتج بها أحد اليوم. أما الأحلام فان الفارق بينها وبين اليقظة هو ما عبر عنه أديب فيلسوف من القرن الماضي هو هيبوكليت تين Taine بقوله أن اليقظة « هذيان حقيقي » ويقصد بذلك ان الصور الحسية في النوم ان كانت كالصور الحسية في اليقظة الا ان هناك فارقا هو أن الأخيرة حقيقية أي معبرة عن وقائع خارجية يمكن أن نعود اليها كيف شئنا ويشاركنا فيها الآخرون وهذا مصدر حقيقتها فلا يمكن الخلط بين الواقع والأحلام .

أما حجة الكذاب فمشكلة تكررت في الفكر الرياضي المعاصر [1] في

(١) محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، ص ١١٦ .

نظرية الأعداد اللامنتهية عند جورج كانتور Cantor فهو يقول أن أول عدد منها هو عدد « كل » الاعداد التي نعرفها : وهنا يعترض برتراند راسل فيقول هل هو واحد منها (باعتباره عدداً) واذن فكيف يشمل ذاته ؟ أم هو ليس واحدا منها فكيف لا يكون عددا ولا يشمل ذاته ؟ هذه مشكلة كامنة في كلمة « كل » واختلاف مدلولاتها في كل مرة نستعملها فيها وهذا ما بينه المنطق الرياضي المعاصر .

٣ — حجة تناقض الناس : استغل الشكاك التناقض بين آراء الناس ، والاختلاف بين الشعوب دليلا على إنكار الحقيقة .

ومثل هذه الحجة تتكرر أيضا في صور مختلفة دون أن ترتبط بمذهب الشك . فنحن نجد باسكال يقول في فكرة مشهورة من أفكاره : « لا شيء مما يوصف بأنه عادل أو بأنه غير عادل لا تتغير صفته بتغير الجو ، فثلاث درجات إلى أعلى تقلب كل التشريع ... حقائق ما فوق البرانس أباطيل فيما دونها » .

وفي ضوء الاتفاق بين العقول الذي يمتاز به العلم نظر كانط إلى عدم الاتفاق في الميتافيزيقا على أنه كارثتها فجاءت فلسفته النظرية تبين كيف ان العلم معرفة موضوعية وأن الميتافيزيقا لا تتحقق فيها شروط تلك المعرفة فأبطلها بسبب عدم الاتفاق الذي هو نوع من التناقض . ومع ذلك بينا فيما سبق أهمية عدم الاتفاق في الفلسفة ويجب أن يكون الأمر كذلك في كل الشئون الحياتية للبشر . وان فكرة التعايش السلمي بين الدول والانظمة والاديان اعتراف بواقع عدم الاتفاق ، وبالتالي بالتناقض .

٤ — حجة استحالة البرهان ، أو المغالطة القائمة على التسلسل : يلخص اجريبا هذه الحجة فيقول : كل برهان إما أن يستند إلى مقدمات مبرهنة وإما إلى مقدمات غير مبرهنة ، فإن كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ثم بيان برهان برهانها وهكذا إلى ما لا نهاية مما يستحيل معه البرهان .

وان كانت المقدمات غير مبرهنة فأنت لم تبرهن شيئا . وهكذا يصبح البرهان باطلا وعاجزا .

وهذه الحجة لم يعد لها وزن بعد أن عرفت الرياضة منذ اقليدس فكرة « النسق الاستنباطي » الذي يحد من التراجع في البراهين إلى ما لا نهاية وذلك باتخاذ تعريفات ومسلمات ابتدائية يبدأ منه برهان قضايا أي نسق علمي استنباطي كما هو الشأن في الهندسة [1] .

إن مذهب الشك لم يظهر فقط في العصور القديمة بل ظهر أيضا في العصر الحديث كنظرية عارضة عند الاديب مونتني Montaigne أو كوسيلة للحط من العقل أمام العقيدة عند الفيلسوف الديني بليز باسكال . ولقد بينا قيمة كل حجة على انفراد لكي لا يعود أحد إلى مثل تلك الحجج . أما ضد موقف الشك نفسه بغض النظر عن حججه فنقول ان العلم قائم والوصول إلى الحقيقة أمر واقع . ثم إن الشك المطلق يتعارض مع طبيعة الإنسان ونزعته إلى العمل والشاك يتعطل عمله . ومن جهة اخرى أية محاولة من قبلهم للاحتجاج معناها تصديقهم بقيمة الحجة العقلية ومن ثم فهم اعتقاديون على نحو ما وليسوا ملتزمين بالشك ، ويبدو موقفهم الاعتقادي أكثر وضوحا إذا فكرنا لحظة أنهم يلتزمون حقيقة واحدة هي موقف الشك المطلق أو الصمت فهذا الالتزام إن أمكن إنما هو اعتقاد ويقين أيضاً ، أعني هو بلوغ لحقيقة واحدة على الأقل . إن مذهبهم متهافت عقيم .

بمناسبة الكلام عن مذهب الشك الذي ينكر كليا امكان المعرفة أو الحقيقة . يجب أن نذكر مذهبا ينكر فقط امكان معرفة حقيقة دون اخرى وأعني مذهب اللاأدرية Agnosticism وهو اصطلاح يرجع إلى القرن الماضي ويشير إلى اتجاه تكرر ظهوره في تاريخ الفلسفة بشأن ما سماه هربرت سبنسر « ما لا يمكن معرفته » أو « اللامعروف » Unknowable وهو الله سبحانه وتعالى .

---

(١) محمد ثابت الفندي : أصول المنطق الرياضي ص ١٤٢ – ١٤٧ .

وفي الواقع ان اللاأدرية لا كاسم وانما فقط كاتجاه فكري في المعرفة مرتبطة بصفة خاصة بفكرة الألوهة كما عند سبنسر أخيرا ، وبصفة أعم بعدم امكان الميتافيزيقا برمتها كما عند كانط وآخرين .

ويعتبر اللاهوتي دنيز الأريوباجي Denys l'Aréopagite (القرن الخامس الميلادي) لاأدريا حين يقول إن أفضل طريقة لمعرفة الله هي أن نعرفه بطريقة « لا معرفية » وذلك بالاتحاد به اتحادا يتجاوز حدود العقل . وقال غيره أن الفكر يصل إلى الألوهة ولكنه لا يعرفها ، أو ان ماهية الألوهة تتجاوز قدرتنا على الفهم ، ومن ثم جاء ما سمى « اللاهوت السلبي » Théologie Négative أو Apophatique ومعنى هذا أن تكون لدينا عن الله سبحانه لا معرفة إيجابية تعرفنا ما هو ، وإنما فقط معرفة سلبية تعرفنا ما ليس هو وعند بعض المتكلمين المسلمين توجد نفس النزعة أيضا حين يقولون ان الله يُعرف بالسلب والتنزيه او يقولون عن الله سبحانه : كل ما خطر ببالك فهو ليس كذلك .

* * *

وفي مقابل مذهبي الشك واللاأدرية ــ ونحن نواصل دراسة مسألة امكان معرفة الحقيقة أو عدم امكانها ــ يقوم مذهب القطع أو الايقان او الاعتقاد القاطع Dogmatism وهذه الكلمة أصلها يوناني وكانت تطلق قديما على كل فلسفة تؤكد حقائق ما ومن ثم فهي « اعتقادية » ، وذلك على نقيض مذهب الشك الذي لا يؤكد شيئا .

ثم استعملها كانط بمعنى أكثر دقة ليدل بها على موقف الذي يؤكدرأيا أو مذهبا ولكن دون أن يعطي مبررات عقلية لرأيه ، وبصفة أعم يعرفها بأنها « موقف الاعتقاد (دقماطي) الذي يتخذه العقل الخالص في مقدرته قبل أن يفحص مقدرته فحصا نقديا » . وفي ضوء هذا اعتبر كانط كل الفلسفات السابقة عليه غير نقدية ، وبالتالي اعتقادية أي قاطعة ببراءة فيما تذهب اليه من آراء ميتافيزيقية دون تبصر بطبيعة استعمال قوانا العارفة ، بينما خص فلسفته

باسم المذهب النقدي criticism لأنها تبدأ من فحص القوى العارفة .

ويُستعمل هذا اللفظ (الدقماطية) اليوم كذلك للإشارة إلى كل نقص في النقد والتمحيص مما عرف عن فلسفات ما قبل كانط .

هذا ويبدو مذهب الأعتقاد في صورتين . الصورة التلقائية المشاهدة عند كل الناس حين يصَدقون بسذاجة ويقطعون برأي دون نقد وتمحيص وكان أيضا هذا شأن الفلسفات الأولى كفلسفات الطبيعيين. الذين يصوررون إمكان تفسير العالم الطبيعي دفعة واحدة بافتراضات كالماء والهواء الخ ...

أما الصورة الثانية والمذهبية للموقف الإعتقادي التي تهمنا ، فلم تظهر إلا بعد ظهور الشك في قيمة تلك التفسيرات الساذجة فأنكروا إمكان كل تفسير وفهم ، أعني لم تظهر إلا بعد ظهور الشاكين . عندئذ فقط شعر مذهب الإعتقاد بضرورة وجوده كمذهب وقيامه كفلسفة في المعرفة يرد إلى معرفة الحقيقة اعتبارها ويدافع عنها .

وقد اتخذ منذ ذاك صورة اعتقاد بالعقل وبقدرته المطلقة التي لا يحدها حد ، وهذا هو المذهب العقلي (أو العقلانية) Rationalism الذي نجده عند كبار السقراطيين وعبر القرون وحتى في بداية العصر الحديث في المدرسة الديكارتية .

والمذهب العقلي متعدد من حيث تفاصيله ولكنه واحد من حيث المبدأ الذي يقوم عليه ، وهذا المبدأ هو أنه توجد إلى جوار الحس قوة دراكة أخرى غير حسية ولا ترد إلى الحواس وهي العقل وهذه القوة هي التي تدرك « ماهيات » الأشياء essences أو « المعقولات » التي هي الحقائق ، بل وتدرك أيضا الحقيقة المطلقة ، ثم إن تلك الماهيات أو المعقولات التي في أذهاننا ليست إلا نماذج مماثلة تماما لما في خارج الذهن من أشياء ، أعني صوراً مطابقة لها وهذا الجانب من المذهب العقلي هو ما يعبر عنه الفلاسفة بقولهم أن الحقيقة هنا هي « نسخة » (Copie) لما في خارج الذهن ومن ثم جاء اسم آخر للمذهب يصفه من هذه الزاوية هو اسم « مذهب الحقيقة نسخة » vérité-copie

ثم هو مذهب يختلف بعد ذلك في تفاصيله من فيلسوف إلى آخر . فقد نشأ عند سقراط وهو الذي حارب السفسطائيين في تعاليمهم الآخذة بالشك والنسبية والأستناد إلى الحس : فبروتاغوراس جعل الإنسان معيار الحقيقة ، وطيطاوس جعل الحس علامة الحقيقة ، وفيلبوس جعل اللذة علامة الخير ، وجورجياس جعل القوة هي القانون، وكاليكاس فضل أن يكون ظالما على أن يكون عادلا ألخ ..

وهكذا كانت رسالة سقراط الفلسفية بأزاء هؤلاء السفسطائيين كما صورها أرسطو هي القول « بالمعاني » أو « الماهيات » المعقولة وهي الحقائق الثابتة ، في مقابل الإحساسات المتغيرة والحقائق النسبية ، مع محاولة « تعريف » تلك الماهيات . ولقد بذل جهدا كبيرا في تقصي تعريف الماهيات كالفضيلة والخير والعدالة الخ ... والماهية أو تعريفها كما يقول أرسطو بداية العلم اليقيني وأساسه ، اذ لا علم عند أرسطو إلا بالكلي وهو الماهية .

من جهة أخرى كان سقراط يرى أن العلم بالحقائق أو الماهيات لا يُحصل بالتلقين أو يكتسب بالتعليم ـــ فلا مكان اذن لمهنة تعليم السفسطائيين للنشء ـــ وإنما يمكن فقط أن يستدرج العقل وأن ينبه إلى العلم بواسطة المحاورة والمجادلة لتوليد الحقائق منه . وأن تعرف نفسك بنفسك هو أن تولد تلك الحقائق من أعماق نفسك ، ولذلك سمى سقراط طريقته « فن التوليد » أيضا .

والمذهب العقلي أكثر وضوحاً عند أفلاطون وان كانت آراؤه تختلط إلى حد ما بآراء سقراط لأنه كثيرا ما أورد آرائه على لسان سقراط نفسه في محاوراته . فلقد عاش العقل (أو النفس) في رأي افلاطون ـــ وقد يعزى هذا الرأي أحيانا إلى سقراط ـــ في رحاب الآلهة حيث شاهد المعاني أو المثل (Ideas) وحتى مثال المثل الذي هو كالشمس التي تضيؤها وهو مثال الخير . ثم سقط الإنسان سقطة عقاب فنسي ما شاهد ، وهو الآن يتذكر في كل مجهود يبذله للمعرفة بطريق المحاورة تلك الحقائق التي لا تتغير ، ولا طريق لتعلمها الا

التذكر . وحتى خادم ذلك الفتى الأثيني البرجوازي مينون (وهو الذي وسمت باسمه إحدى محاورات افلاطون [1]) استطاع رغم أنه لم يتلق علما على معلم سفسطائي بعد محاورة سقراط له في مسألة رياضية عسيرة هي نظرية فيثاغور المشهورة ، استطاع أن يتذكر الحقيقة القائلة بأن المربع المقام على الوتر يعادل مجموع المربعين المقامين على الضلعين الآخرين وذلك بتذكره عالم المثل حيث شاهدت النفس تلك الحقيقة . فالعلم ذكر والمحاورة تذكر .

ان وصف الحقيقة بأنها « نسخة » أمر واضح في نظرية أفلاطون هذه لأن تلك الذكريات التي نعثر عليها بالمحاورة مطابقة تماما لما هي ذكريات له ، أي للمثل .

وثمة أمر هام في نظرية أفلاطون هو النسبة بين المعرفة العقلية بالمثل أو المعاني التي يدعونا اليها الفيلسوف وتلك المعرفة الحسية التي يدعوننا اليها السفسطائيون . فتلك النسبة توضحها قصة الكهف التي غدت من تراث الانسانية ، فان الذين يثقون في الإحساسات وينصرفون اليها هم سجناء الأرض الذين لا يرون إلا أشباحاً وخيالات يظنونها الحقائق ولكنهم لو أداروا ظهورهم إلى ما وثقوا فيه وسجنوا عليه ، وإنما يكون ذلك بفك وثاقهم الحسي بواسطة الجدل الذي يصعد بهم طريق العقل إلى الماهيات أو المثل لرأوا الحقائق في ذاتها وفي بهائها الأبدي ، ولآثروا صحبتها وعدم التحول عنها . هؤلاء أسماهم أفلاطون « أحباب المثل » Les amis des idées وهم الحكماء أو الفلاسفة ... صفوة الجمهورية الفاضلة ، لا يحبون الحكم لأنهم أحباب المثل ، وعلينا أن نرجوهم ليتحولوا الينا ويحكموا بيننا بعض الوقت بمقتضى ما صاحبوا وعلموا من خير وفضيلة وعدالة وحكمة .

إن النظرة العقلية هذه عند أفلاطون فوق إنها ذهبت بالمعرفة إلى أقصى حدودها ، إلى مثال المثل ، فانها في الوقت عينه نظرة متفائلة ، ولذلك يجب أن

---

(1) Platon : Menon.

نضيف إلى سمات المذهب العقلي في إمكان المعرفة نظرته المتفائلة في معرفة بغير حدود وفي امكان تطبيقها والعمل بهديها .

وارسطوا فيلسوف عقلي وان كان اميل الى الواقعية ، فهو بدلاً من أن يقول بمفارقة المثل للعالم المادي نقلها إلى عالم المحسوسات وجعلها في الأشياء وسماها « الصورة » Form فالأشياء تتألف عنده من مادة وصورة ، والصورة هي ماهية أو نوع الشيء . وتنتزع الصورة من الأشياء أولا بالحواس ، فتتجرد عن المادة الكثيفة التي تبقى في الخارج ، ثم يتلقاها ما يسميه الحس المشترك فتتصبح الصورة أكثر تجردا ، فتصبح مثلا صورة هذا الانسان المفرد . ثم تنطبع في المخيلة لتبقى فيها كصورة للإنسان عامة يجرد منها العقل آخر الأمر المعنى الكلي ، النوع ، ماهية الانسان التي تنطبق على كل أفراد النوع . ومن ثم « فليس شيء في العقل إلا وهو سابق في الحس » كما يقول ارسطو ، أو « من فقد حسا فقد فقد علماً » . هذا والماهية هي التي يقوم عليها العلم لأنها « كلية » Universal أذ العلم علم بما هو كلي «ولا علم إلا بالكلي » كما يقول ارسطو .

أما كيف تُجردُ الماهية الكلية من الصورة المتخيلة وكيف تتحقق الماهية في العقل فهنا يلجأ أرسطو إلى القول بأننا يجب أن نميز في التعقل قوة تشبه المادة من حيث أنها تنطبع بالماهيات وتصير معقولات ثم قوة أخرى تكون بمثابة العلة الفاعلة التي تحقق تلك الماهيات بالفعل ، والقوة الأولى يسميها أرسطو العقل المنفعل Intellect Patient أي الذي يتقبل وينفعل بالماهية ويتحقق بها ، أما القوة الثانية التي تخرج الماهية من القوة إلى الفعل وتحققها في العقل المنفعل فهي أشبه بالضوء لأن الضوء يخرج أيضا بمعنى ما الألوان من القوة إلى الفعل . وأرسطو لم يعطها اسما ولكن التقاليد الأرسطية من بعده أسمتها « العقل الفعال » Intellect agent . ويبدو أنه جعل العقل الفعال هذا واحدا ومشتركا بين الجميع فقد وصفه بالمفارق وغير المنفعل والخالد وانه يأتي من الخارج . وهكذا انتهى أرسطو ربما من حيث لم يتنبه

إلى الموقف الأفلاطوني الذي تحاشاه بقوة في البداية عندما انزل الماهيات من عالم المثل إلى مجاورة المادة كصور للاشياء ، لانه بقبوله الآن عقلا فعالا – وان لم يسمه – يحقق الماهيات او المعقولات في العقل البشري فتح الباب على مصراعيه لتأويلات أفلاطونية لمذهبه من بعده بشأن هذا العقل ودوره في المعرفة .

على كل حال يتضح ان عقل الإنسان مرة أخرى عند أرسطو قادر على الوصول إلى معرفة الحقائق كلها وبدون حدود .

هذا التصور الأرسطي للمعرفة نجده على نحو أفلاطوني عند فلاسفة سلاميين ومسيحيين فيما سمى في الغرب بالعصور الوسطى .

فابن سينا مثلا رغم احتفاظه بنظرية ارسطو في تجريد الماهيات من الحس حتى استقرارها في الخيال الا أنه جعل هذا الأمر كله مجرد أعداد وتهيئة للنفس لكي تتقبل فيض الماهيات من أعلاها أو من خارجها ، والقوة النفسية التي تتقبل هذا الفيض هي العقل المنفعل . أما القوة التي تفيض عنها المعقولات والماهيات فهي العقل الفعال الذي اعتبره ابن سينا صراحة عقلا مفارقا للإنسان وآخر العقول العشرة التي صدرت عن الألوهة ، ووصفه بأنه « واهب الصور » و « مفيضها » . ومن ثم يتضح أن الماهيات الكلية التي لا يمكن الا أن تكون معقولات لعقل لأنها كليات لم تعد مستقاة من التجربة الحسية كما يفهم من أرسطو ، وانما عادت إلى موقف قريب من أفلاطون : لأنها إن لم تكن هي مفارقة وقائمة في ذواتها كما عند افلاطون فانها على الاقل معقولات لعقل فعال مفارق واحد غير فان .

وكان القديس اوغسطين St. Augustin ملهم العصور الوسطى المسيحية ، أكثر أفلاطونية : فأنه بينما جعل افلاطون النفس قد شاهدت المثل قبل سقوطها في البدن فأن القديس أوغسطين جعل الماهيات قائمة في

الذات الإلهية وجعل النفس في حالة المعرفة تشاهد ـ بضوء يشرق به الله على نفوسنا ـ تلك الماهيات .

ولقد رفض القديس توماس الاكويني Thomas of Acquinas موقفي العقل المفارق والإشراق الإلهي كأصل للماهيات وجعل هذه وليدة التجريد من المحسوسات كما قال ارسطو .

والفلسفة الحديثة التي بدأت بديكارت ، ولمدة قرن كامل عند تلاميذه ، وهو القرن السابع عشر ، كانت فلسفة عقلية واستمراراً لنفس المسائل : الماهيات أو « الأفكار » Ideas (وهذا هو الاسم البديل للماهيات والمعقولات) هي الحقائق ، ومعرفة الحقائق بطريق العقل لا حدود لها ، وهذه هي ـ « الدقماطية » التي انقلب عليها كانط واعتبرها غير نقدية .

لكننا ينبغي أن نقف بالمذهب الأعتقادي إلى ما قبل ديكارت ذلك لأننا كنا بصدد مشكلة إمكان المعرفة أو عدم امكانها فكان لا بد من معارضة الشك باليقين أو بالقطع أو بالاعتقاد كما فعلنا ، وعندما ننتقل إلى الفلسفة الحديثة تصبح المسألة الملحة في نظرية المعرفة ليست إمكان الوصول إلى الحقيقة أو عدم الإمكان ، وإنما ما أصل الحقيقة ومنبعها أهو العقل أم الحس ؟ وما طبيعتها أهي أفكار أم إحساسات ، أم هي لا هذا ولا ذاك وإنما هي أحكام ؟ وهذا مما يجعل النقاش يدور لا بين شاكين ومعتقدين في الحقيقة ، كما كان الأمر فيما سبق ، ولكن بين عقليين وتجريبيين .

٢١

أصل أو منابع المعرفة
(المذهب العقلي والمذهب التجريبي)

نستطيع أن نتقدم الآن خطوة إلى الأمام في نظرية المعرفة ، فنتساءل ما أصل الحقيقة وما طبيعة المعرفة ؟ والسؤلان مرتبطان .

والفلسفات الحديثة التي بدأت بديكارت Descartes (١٥٩٦ — ١٦٥٠) ولمدى أكثر من قرن كانت صراعا حول هذا السؤال ، وانقسم الفلاسفة إلى عقليين وتجريبيين .

وأنصار المذهب العقلي Rationalism بزعامة رنيه ديكارت متفقون جميعا على أن معرفة الحقيقة إنما يستقل بها العقل وحده وهي في طبيعتها أفكار أو تصورات ، ثم يختلفون بعد ذلك : هل تلك الأفكار فطرية في العقل أم هي من مستوى أعلى منه ؟

لقد ترك ديكارت تعاليم المدرسيين الآخذين عن أرسطو قوله إن المعاني العامة أو الماهيات إنما هي تجريد عقلي من الأفراد والجزئيات ، واعتنق نظرة عقلية تذكرنا بأفلاطون .

وكان عقلانيا أكثر من أفلاطون وهذا يتضح من أن العالم الحسي الذي

تركه أفلاطون عالما للأشباح والظلال لا ينفذ اليه العقل أصبح عند ديكارت عالما تام المعقولية لا تسكنه أشباح وإنما فقط كائنات رياضية وميكانيكية غاية في الوضوح ، كالامتداد والأشكال الهندسية والحركة . كما يتضح كذلك من إن المعاني أو الأفكار لم تعد مفارقة وإنما في نطاق العقل وحده .

فهو بعد أن ميز بين النفس والجسم واعتبر كلا منهما جوهراً مباينا تماما للأخر إذ النفس جوهرها الفكر والجسم جوهره الامتداد [1] ، رأى أن لا يقبل تأثيرا ما للجسم ولانطباعاته الحسية على النفس بحيث تجرد النفس منها المعاني أو الأفكار كما رأى ارسطو ، وذهب إلى أن هذه أصلها «فطري» innée في النفس . هذه هي الفطرية Innéisme الديكارتية التي تقول إن الأفكار ليست مكتسبة من تجربة وإنما نحن نُولد بها كاستعدادات فطرية في النفس وإن الله هو الذي أودعها فينا كعلامة للصانع في صنعه.

بالطبع ليست كل أفكارنا عنده فطرية ، فهناك أفكار « غامضة » تنبيء عن تغيرات جسمانية وحسب يسميها ديكارت الأفكار المحدثة idées adventices كالحار والبارد والحلو والمر والاحمر والأبيض وغير ذلك مما يصح أن يتألف منه نوع آخر من الأفكار يسميها « الأفكار المصطنعة » idées factices كفكرة الحصان المجنح . ولكن الأفكـــار « الواضحة المتمايزة » وحدها وهي التي تكون « حدسية » Intuitives لدى العقل فيقبل صدقها من غير تردد ولا برهان ، انما يشير وضوحها وتمايزها هذا إلى أنها الحقائق الفطرية المقصودة عنده .

لكن عندما نحاول أن نعرف ما هي تلك الأفكار الفطرية وما معنى فطري

---

(١) رغم هذا التمييز بين الجوهرين أكد ديكارت للغرابة في موضع أخرأن هناك اتحادا بين النفس والبدن كما تدل عليه التجربة العاديةوفسر هذا الاتحاد بوجود بخار لطيف يجري في الدم ويتمركز في الغدة الصنوبرية ويقوم بحلقة الوصل بينهما . وهذا موقف يتناقض مع موقفه في الفصل بينهما .

نجد عند ديكارت إجابات متفاوتة .

أما ما هي تلك الأفكار الفطرية فانا نجدها أحيانا قليلة العدد وتذكرنا بالمقولات الأرسطية فيقول انه يقصد الأفكار التي نصوغ فيها معارفنا كالوجود والعدد والزمن والامتداد والحركة والأشكال والفكر والارادات والعواطف . وأحيانا يمتد بها إلى أن تشمل كل ماهيات الأشياء وتشمل كل الأفكار عدا المصطنعة .

وفيما يختص بمعنى الفطرية يتكلم ديكارت أحيانا عن فطرية الأفكار باعتبارها مجرد استعدادات للفكر لا أكثر كالإستعداد للأمراض الوراثية حسب تشبيهه .

وأحيانا يتكلم كما لو كان أفلاطونيا فيقول انه يبدو لي إني لا أتعلم جديدا عندما أعرف الحقيقة وإنما فقط « أتذكر » ما قد علمته سابقا بمعنى أني أدرك أشياء سبق وجودها في فكري رغم أني لم أكن قد صوبت فكري نحوها من قبل .

وأحيانا يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يعتنق وجهة نظر ربما كانت دينية فيقول أن الأفكار أو الحقائق أو قوانين الطبيعة متوقفة على إرادة الله ، تماما كالقوانين التي يصدرها ملك ، بمعنى أنه يستطيع أن يقرر غيرها ، وبذلك فهي ليست حقيقية وضرورية في ذاتها وإنما فقط بإرادة الله الذي أرادها أن تكون كذلك .

وثمة وجه آخر لنظرية المعرفة عند ديكارت تجعلها معبرة عن وجهة نظه عقلانية أبعد من كل تصور سابق وهو تصوره للمعرفة على غرار الرياضة . والذي يقول فيه أنه بتحليل أفكارنا وعلومنا يمكن أن نصل إلى الأفكار الأولى أو كما يقول إلى « الطبائع البسيطة » Natures simples أو « مطلقات » Les Absolus المعرفة التي هي كالأعداد الأولية أو كحروف الهجاء (وربما

تكون هي المقصودة بالأفكار الفطرية) ، والتي « بتركيبها » معا نصل إلى تأليف كل العلوم كما يتألف الكلام من الحروف والحساب من الأعداد الأولية وهذه النظرة مرتبطة بما أسماه ديكارت ثم ليبنتز من بعده بالرياضة الكلية Mathesis Universalis من جهة وبالابجدية العامة Caractéristique Universelle من جهة اخرى .

والآن ما قيمة الفطرية الديكارتية ؟ انها في الواقع ليست حلا أو تفسيرا لأصل الأفكار بقدر ما هي اعتراف بعدم وجود حل أو تفسير . هذا واذا اعتبرنا الأفكار فطرية بمعنى إنها سابقة على التجربة فقط وسواء أكانت مجرد استعدادات أو ذكريات ، فإن تاريخ الفلسفة لم يشهد رد فعل أعنف من رد التجريبيين عليه بزعامة جون لوك Locke الذي وقف في الطرف المناقض تماما للفطرية ، وبيّن أن العقل « لوحة بيضاء » خالية تماما من كل فكرة منقوشة عليها وحتى من قوانين العقل نفسه كمبادىء الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ، ثم إن التجربة وحدها هي التي تنقش فوق تلك اللوحة كل الأفكار وما يسمى مبادىء الفكر او قوانينه . ولكن لنترك لوك ومدرسته التجريبية إلى ما بعد الإنتهاء من العقلانية .

إن مالبرانش Malebranche رجل الدين المعجب بديكارت قبل نظرية استاذه في تمايز النفس والبدن ولم يقبل الأصل الفطري للأفكار ، كما لم يقبل الأصل التجريبي لها ، فلم يبق أمامه إلا وجهة نظر تأثر فيها بالقديس اوغسطين وعبر عنها « بالرؤية في الله » Vision en Dieu . فقال إن المعاني أو الحقائق لكونها أزلية ثابتة ضرورية فانها لا تليق إلا بالعقل الإلهي وحده ولا تقوم إلا فيه ، والله من جهة أخرى مرتبط بنفوسنا أو عقولنا بنوع من الحضور أو المشاركة في فعل المعرفة بتلك الحقائق ، فهو بمثابة المكان Le lieu الذي توجد فيه الأفكار الأزلية بالنسبة لعقولنا كما أن المكان الهندسي هو مكان الأجسام . وما دام الأمر كذلك فإن عقولنا ترى في الله معاني الأشياء وحقائقها

ي نقائها التام ومعقوليتها الخالصة .

هذه هي نظرية الرؤية في الله وهي لا تقول إننا نرى الأشياء في الله إنما فقط الأفكار الأزلية الضرورية التي تمثلها ، أما الأفراد والأشياء فإنما عرفها بواسطة التغيرات والانفعالات الحسية التي تقابلها عندنا . وهكذا نحن عرف بالإنفعالات الحسية مثلا وجود الشمس في الأفق ، ولكننا عندما نقرر ين ذلك الجسم المضيء « دائري الشكل » فإنما نرى في الله فكرة الدائرة إذ المعاني الهندسية لا الانفعالات الحسية هي الحقائق الأزلية الضرورية التي لا تليق إلا بالله .

ووصف مالبرانش قول ديكارت بأن الحقائق متوقفة على الارادة الإلهية كالقوانين التي يشرعها ملك بأنه خيال لا أساس له ، ذلك لأن الحقائق كلية أزلية ضرورية في العقل الإلهي نفسه والله لا يعمل بإرادته إلا بمقتضى عقله الكلي اللامتناهي . وهكذا نرى عند مالبرانش عودة صريحة إلى الأفلاطونية لأوغسطينية بمعنى مشاهدة المثل الأزلية لا معلقة في ذاتها وإنما في الله .

وواضح أن المشكلة التي أدت إلى الرؤية في الله هي كون الحقائق كلية أزلية ضرورية فلا تليق إلا به ، وطبعا مثل هذه المشكلة يمكن أن تحل إذا حصرناها في نطاق العقل الإنساني وحده ببيان أساس لها في قوانينه كما فعل كانط من بعده ودون حاجة إلى الخروج من نطاق هذا العقل وحده .

إن العقلانية تطورت أخيرا إلى عقلانية منطقية **Rationalisme Logique** عند ديكارتي آخر هو الرياضي والفيلسوف جود فروا ولهلم ليبنتز **Leibniz** (١٦٤٦ – ١٧١٦) . فقد رأى هذا أن العيب المشترك بين الديكارتيين أنهم أجمعوا على أن طبيعة المعرفة كامنة في الأفكار ، فالمعرفة عندهم تتمثل في أفكار ، ثم اختلفوا بعد ذلك في نسبة الحقيقة اليها فقال ديكارت أنها الأفكار الواضحة المتمايزة ، وقال مالبرانش انها الماهيات الأزلية التي يراها العقل في الله . وليبنتز يرفض أن تتمثل المعرفة في أفكار لأن الأفكار لا تثبت شيئا

ولا تنفي ، ولا نقول إنها صادقة أو كاذبة ، إنما المعرفة تبدأ وتنتهي « بالقضايا » لأن هذه هي التي يقال عنها إنها صادقة أو كاذبة . وهكذا عندما نتكلم عن المعرفة يكون الكلام عن القضايا وتقفز هذه إلى مكان الصدارة في نظرية المعرفة من الآن فصاعدا بدلا عن الأفكار .

كيف نعرف أن القضية حقيقية أو صادقة ؟ لقد درج التجريبيون على القول بأنه إذا كانت الإحساسات الممثلة للموضوع وللمحمول تتداعى معا فان تكرار تداعيها معاً يكون عادة بمقتضاها يتلازم الموضوع والمحمول ، ونقول عندئذ إن القضيةصادقة أو حقيقية بسبب هذاالتداعي.وليبنتز يرىالآن أن هذه التداعيات إقترانات عارضة إتفاقية،أما المعرفة الحقةفهي أكثر من هذا الإقتران العارض ، هي إقامة « صلة ضرورية » بين حدي القضية ، أي الاستناد إلى « منطق تتلاشى أمامه تلك التداعيات وتتلاشى أمامه على حد قوله الوضاحة التي جعلها ديكارت علامة للحقيقة كما تتلاشى الأشباح عند بزوغ الشمس»[1] وهذا المنطق متضمن أولا في مبدأ عدم التناقض Non-Contradiction الذي بدونه لا يوجد فرق بين الحق والباطل لأن كل بحث يصبح مستحيلا إذا لم يختلف قول نعم عن قول لا . ثم هو متضمن في المبدأ المقوم للمبدأ السابق ، وهو مبدأ الذاتية أو الهوية Identity الذي بدونه لا يجد محمول القضية علة لانطوائه في معنى الموضوع . فالقضايا الذاتية Identical Propositions هي وحدها الحقيقية . فاذا استطعنا أن نتبين إن المحمول « غير متناقض » مع الموضوع ، بمعنى أن تصوره يجد مكانا له في تصور الموضوع كجزء منه ، فالمحمول ذاتي للموضوع بالضرورة المنطقية ، ومن ثم فالقضية صادقة . لذلك فإن ليبنتز أيد بقوة البرهان الانتولوجي على وجود الله لأنه البرهان الوحيد الذي يمثل قضية ذاتية .

ولقد كان ليبنتز مقتنعا بأن كمال المعرفة الانسانية يستوجب برهان كل

---

(١) La logique de Leibniz : L. Couturat ص ٢٠٣

قضايا العلوم ، وحتى تلك التي قبلتها الرياضيات من غير برهان كالمسلمات الاقليدية ، وبرهانها على هذا الوجه ، هو بيان إنها قضايا صادقة ببيان انها قضايا ذاتية ، ومثل هذا البرهان الشامل لا بد منه كما يقول « إذا أردنا أن نجتاز أعمدة هرقل في المعرفة »[1] .

والبرهان عند ليبنتز يتم بالتعويض عن كل حد من حدي القضية موضع النظر « بالتعريف » المناسب له . ثم بعد ذلك بـ..ات ان القضية الناجمة عن التعويض بالتعريف هي قضية ذاتية . والتعريف الذي يقوم مقام الحد هو التعريف الذي يحلل المعنى المركب — أي معنى الحد — إلى عناصره البسيطة .

ويرى ليبنتز أنه بمتابعة برهان قضايا العلوم على هذا الوجه أي برهان إنها ذاتية مما يقتضي تعريف حدودها لنردها إلى عناصرها البسيطة سيضعنا آخر الأمر أمام حفنة من الأفكار البسيطة ، من « الطبائع البسيطة » أو من « مطلقات » المعرفة كما سبق أن عبر ديكارت .

وهذه الفكرة — فكرة الطبائع البسيطة للمعرفة — هي التي أوحت بتصور إمكان قيام « رياضة كلية » Mathesis Universalis أي علم أعم من الرياضيات ويتخذ تلك البسائط ، كما تتخذ الرياضيات الأعداد ، أساسا لتكوين حساب Calculus يجعلنا نحسب آلياً قضايا العلوم ونؤلف ما لم نكتشفه منها ، تماما كما نحسب آليا في الرياضة المعتادة .

هذا التصور الذي داعب فيه ليبنتز أملا غريبا حين فكر في علم العلوم أو في أعم العلوم جميعها ، وجد طريقه فعلا إلى التحقيق عنده على وجهين : الأول اختراعه لأول مرة آلة حاسبة ، أما الثاني والأهم فتأسيسه « لجبر المنطق » الذي هو الأب الاول للمنطق الرياضي المعاصر المسمى أيضا « لوجستيقا »[2] .

---

(١) Opuscules et Fragments inédis de Leibniz : L. Couturat ص ١٨١

(٢) انظر في هذا الموضوع كتابي محمد ثابت الفندي : اصول المنطق الرياضي ، والدكتور محمود زيدان : المنطق الرمزي .

وهو العلم الذي تحول فيه المنطق الصوري من مجرد قياس لغوي إلى نظرية حسابية لقوانين الاستنباط ، وهو فعلا أعم أنواع الحساب الممكن للإنسان .

إن العقلانية المنطقية التي رأت في المنطق الصوري أو في مبدئي الذاتية وعدم التناقض ، السند الاكيد لمعرفة الحقيقة قد تجاهلت القضايا التي لا يتضمن موضوعها محموله لاننا مهما حللنا الموضوع لا نجد محموله فيه ، ومن ثم فالمحمول غير ذاتي للموضوع وهذه هي القضايا التي نتعلمها من التجربة والتي ألح التجريبيون — وهيوم بخاصة — عليها ، وقالوا بأن التجربة حسية وباطنة هي أساس الحقيقة ، ولذلك ننتقل الآن إلى التجريبيين الذين رفضوا العقلانية في كل صورها .

* * *

ظهر المذهب التجريبي **Empiricism** قديما عند الأبيقوريين ولكنه كنظرية مكتملة ظهر أولا عند جون لوك **Locke** (١٦٣٢— ١٧٠٤) ثم عند خلفائه من فلاسفة الإنجليز .

ولوك الخصم العنيد لفطرية ديكارت بين كيف تتكون الأفكار ابتداء من قوله بان النفس في بدء الحياة لوحة بيضاء خالية من أي نقش عليها أعني من كل فكرة . والأفكار التي تحصل عليها النفس فيما بعد تأتي مباشرة : إما من الحواس الظاهرة **Ideas of Sensations** أو تأتي مما يسميه هو « التأمل » **Reflexion** وهو إدراك النفس لأحوالها الباطنية ، وهذه كلها هي « الأفكار البسيطة » **Simple ideas** ، وإما أن تأتي بطريق غير مباشر وذلك بتأليف تلك الأفكار البسيطة في « أفكار مركبة » **Complex ideas**

والحواس تنقل الينا مباشرة كيفيات الأشياء الخارجية التي بعضها كيفيات أولى **Primary qualities** كالمقاومة والامتداد والشكل والحركة وهي الكيفيات الموجودة فعلا في الأشياء ، وبعضها الآخر كيفيات ثانوية **Secondary qualities** كالألوان والطعوم والروائح وهي غير موجودة في الأشياء

لكنها تتوقف على تركيبنا الجسماني .

أما الأفكار التأملية فتمدنا بأفكار بسيطة عن قوانا الباطنية مثل أفكار الانتباه والذاكرة والحكم والاستدلال والاعتقاد والإرادة وغير ذلك .

ومن نوعي الأفكار البسيطة تتألف الأفكار المركبة كافة ، ومن أهمها تلك التي تهيمن على المعرفة الانسانية كفكرة الجوهر ، وأفكار العلاقات كالعلية والغائية .

وفكرة الجوهر لعبت دوراً كبيرا في الفكر الفلسفي ولوك يبين الآن كيف تتكون هذه الفكرة في أذهاننا دون أن يكون هناك جوهر مغاير للكيفيات الحسية : فإحساسات الثقل وقابلية الانثناء واللون الرمادي والبرودة وغير ذلك مما نسميه القصدير لا يوجد تحتها جوهر للقصدير اذ أن هذه الكيفيات الحسية هي التي يظهر بها القصدير عندنا ونكوّن منها جوهر القصدير . كذلك نعرف بواسطة التأمل أفكارنا واستدلالاتنا وعواطفنا وارادتنا ونكوّن منها فكرة الجوهر الروحي .

أما أفكار العلاقات فتأتي من مقارنة شيء بآخر ، فمثلا فكرة الطول أو الكم تأتينا من مقارنة شخص بآخر ، وفكرة الأبوة والبنوة تأتينا من كون أحدهما أبا والآخر ابنا . ومن أهم العلاقات علاقة العلية ، وفكرة العلية هذه تأتينا بواسطة الإحساس بتتابع منتظم بين ظاهرتين : فبرؤيتنا مثلا درجة من الحرارة يذوب عندها الشمع ، تتكون لدينا فكرة علاقة سببية أو عليّة بين الحرارة وذوبان الشمع .

وكما هو واضح الآن من أفكار العلاقات نجد لوك تجاوز حدود المذهب التجريبي الضيقة وقبل أن للعقل أو الفهم دوراً يتجاوز التجربة بتكوينه أفكار العلاقات استناداً إلى مبدأ العلية الكافية **Sufficient Reason** فنحن إذا قبلنا جواهر فذلك لأن لكل شيء سببا وان حدوث التغيرات دون شيء

. ما يتغير لا يكون أمراً معقولا . ونحن نكون فكرة العلية لأن التتابع المنتظم بين ظاهرتين لا يكون له سببه الكافي اذا لم تكن الظاهرة الأولى علة للثانية . ان هذه التفسيرات غير التجريبية حدت بديفد هيوم بأن يعيد النظر في هذه التفسيرات وأن يؤكد التجريبية تأكيدا تاما .

وفي الواقع كان لوك متحفظا بعض الشيء حيال التجريبية وكان قريبا من العقليين لانه وإن حارب الفطرية إلا أنه بين أن مبادىء العقل تعرف في سن متأخرة وتتكون بتعدد التجارب ، وإذا كانت هناك فطرية للمبادىء العقلية فهي على حد قوله القدرة على تكوينها .

وبما انه قبل هكذا عقلا لا يأتي من التجربة ويكوّن افكار العلاقات فانه يكون قد تعدى نطاق المذهب التجريبي البحت .

أما ديفيد هيوم Hume (١٧١١ – ١٧٧٦) فهو التجريبي بمعنى الكلمة ، انه قسم الأفكار إلى حسية (Ideas of Sensations) وإلى تأملية ، (Ideas of Reflexions) ومن هذين النوعين من الأفكار البسيطة التي جعلها « نسخا » للإحساسات الخارجية والمشاعر الباطنة ومن ثم هي « حقيقية » ، تتألف « الأفكار المركبة » بما للفكر من قوانين تتجاذب بمقتضاها الأفكار كما تتجاذب الأجسام الطبيعية ألا وهي قوانين تداعي الأفكار Laws of Association of Ideas .

وقوانين التداعي التي بمقتضاها تترابط الأفكار ترابطا تلقائيا هي التشابه والتجاور والعلية (السببية) .

ولكن في عملية المعرفة وتكوين المعارف لا تتضح لنا تلك العلاقات الطبيعية من تلقاء ذاتها وإنما يقوم الفكر بدور ايجابي للربط بين الأفكار ، إذ يقوم بعملية « مقارنة » بحثا عن تشابه او تجاور أو علية ، فاذا وقفنا أمام فكرة بحثنا عما يشابهها أو يجاورها مكانا وزمانا أو يمت اليها بسبب وذلك بقصد المعرفة . وهناك عند هيوم وسائل للمقارنة يسميها « العلاقات الفلسفية » في

ل تلك العلاقات الطبيعية . ومن أهم هذه العلاقات علاقة العلية Causality
ترد اليها كل المعرفة في العلوم الطبيعية والتجريبية ، لأن القانون العلمي هو بحث عن علة غائبة عنا لظاهرة حاضرة أمامنا هي معلولة لها .

لقد تكلم هيوم عن هذه العلاقة كلام ناقد تجريبي واع . وهو يصفها ا علاقة تجريبية أو تركيبية ، ويقصد بالتجريبية أننا إذا وقفنا على معلول ما ا لا نعرف علته إلا بناء على تجربة ، ويقصد بالتركيبية نفس الشيء بمعنى تحليل فكرة المعلول لا تجعلنا نكتشف العلة فيه ، فلا بد من الالتجاء إلى جربة التي تعلمنا ما هي العلة فنضيف أو « نركب » العلة إلى معلولها .

وإذن فإذا تساءلنا عن أصل هذه الفكرة عندنا يجب أن نستبعد إمكان رفتها باستنتاج فكري سابق على كل تجربة ، فآدم لم يكن ممكنا له أن يستنتج ون تجربة أن النار تحرق أو أن الخبز يغذي لأن المعلول مختلف تماما عن العلة ' يمكن أن يكتشف فيها بالتحليل ، كذلك لا نستطيع أن نبرهن أن علة ينة يجب أن ينتج عنها معلول ما أو ينتج عنها نفس المعلول دائما . انه لا جد « علاقة ضرورية » Necessary connexion بين الاثنين كما لا توجد لاقة ضرورية بين النار والاحراق ، أوالخبز والغذاء ، بحيث ان تصور إحدى كرتين يتضمن تصور الفكرة الأخرى ، بل أكثر من هذا ليس هناك أي قض في قبول إن النار لا تحرق وأن الخبز لا يغذي ، كل هذا يدل على ان لية ليست أمرا فكريا وليست العلاقة بين طرفيها ضرورية وإنما يجب الرجوع ها إلى التجربة .

وهيوم يلجأ إلى تجربة بسيطة فيقول انظر إلى طاولة البليارد عند ما نضرب رة ثم يعقبها تحرك الكرة الأخرى ماذا نشاهد : نشاهد حركة الأولى تعقبها ركة الأخرى . هذا « التعاقب بين سابق ولاحق » هو كل ما نشاهده . لكننا ' نشاهد قوة force أو طاقة energy انتقلت من الكرة الأولى إلى ثانية وتجعل العلاقة بينهما ضرورية ، هناك فقط سابق يعقبه لاحق .

والآن عندما تتكرر في التجربة مثل تلك التعاقبات وتتداعى السوابق مع لواحقها دائما ، وتتكون عندئذ عادة habit في الفكر تجعلنا نتوقع لاحقا عند رؤية سابق فنحن عندئذ نكون قد كوّنا فكرة العلية ابتداء من التجربة وهي لا تقول ان هناك فعلا علاقة ضرورية بين الطرفين اذ الضرورة هنا مجرد عادة سيكولوجية قوية لهذا التوقع للاحق عند رؤية سابق .

النتيجة البعيدة لهذا التحليل هي أن الأشياء في الطبيعة لم تعد مرتبطة ارتباطا ضروريا كأسباب ومسببات وإنما أفكارنا فقط هي المرتبطة على هذا الوجه بفضل العادة القائمة على تكرار التداعي في الذهن بين الاطراف التي تتعاقب في التجربة،والعادات يمكن أن تتغير ومن ثم فان الضرورة سيكولوجية وليست منطقية ولا طبيعية وهذا يؤكد صفة الشك الذي يتردى فيه هيوم حيث لا ضرورة بعد ذلك في قوانين الطبيعة التي استقرت نهائيا منذ اكتشافات نيوتن لقوانين الجاذبية ، فأي شيء كعلة يحدث عنه أي شيء كمعلول ما دامت ليست هناك العلاقة الضرورية في الطبيعة ذاتها . لهذا قامت فلسفة كانط كمذهب نقدي لتبين أن قوانين العلم كلية وضرورية أي موضوعية .

٢٢

حدود المعرفة وقيمتها (المذهب النقدي)

بعد التساؤل عن إمكان معرفة الحقيقة أو عدم إمكانها ، وبعد التساؤل عن أصل الحقيقة وطبيعتها ، يمكن أن نتقدم خطوة أخرى إلى الأمام في نظرية المعرفة فنتساءل : هل هناك حدود للمعرفة الإنسانية تقف عندها ولا تتجاوزها ؟ وبالتالي ما قيمة المعرفة الإنسانية ؟

نجد اجابة مباشرة ومشهورة عن هذا السؤال عند أكبر فلاسفة القرن الثامن عشر ايمانويلَ كانط Kant (١٧٢٤ – ١٨٠٤) الذي يعرف مذهبه بالمذهب النقدي criticism والذي يَحُدُّ المعرفة في حدود « الظواهر » Phenomena دون بواطن الأمور أي « جواهرها » .

هناك ثلاث وقائع أساسية سيطرت على نشأة المذهب النقدي عند كانط : الواقعة الأولى انه كان موقنا بقيمة علمي الرياضة والطبيعة : الرياضة التي استقرت كعلم يقيني منذ اليونان ، والطبيعة التي استقرت كعلم يقيني منذ تورشيللي ونيوتن . والواقعة الثانية انه كان موقنا بقيمة القانون الخلقي النابع من الضمير ، وكان إيقانه به ثمرة اتباعه مذهبا صوفيا لوثريا في شرخ شبابه فتبلور المذهب بعد تركه له في يقين بالأخلاق. والواقعة الثالثة تزعزع يقينه

في قضايا الميتافيزيقا التقليدية المنحصرة في مشكلات الانتولوجيا والكزمولوجيا (العالم) والنفس والله ، وبالتالي انسلاخه شيئا فشيئا عن فلسفة ليبنتز العقلية التي نشأ عليها وذلك تحت تأثير سلسلة من أبحاثه النقدية على جوانب مختلفة من مذهب ليبنتز ، وكذلك تحت تأثير قراءة هيوم التجريبي .

والمذهب النقدي هو الذي يوفق بين إيقان وانكار ، فيفسر يقين العلم وينقض الميتافيزيقا التقليدية المفتقرة إلى يقين ، وذلك في اطار نظرية للمعرفة .

وكانط يرى مثل ليبنتز ان المعرفة تتمثل في قضايا أو أحكام فقط وليست هناك معرفة خارج الأحكام ، فليست الأفكار (العقليون) ولا الاحساسات المتداعية (التجريبيون) من المعرفة في شيء . لكن ليبنتز حصر أحكام المعرفة الحقة في الحكم الذاتي ، ويسميه كانط الآن « الحكم التحليلي » Analytic Judgement ومثاله « الجسم ممتد » حيث المحمول متضمن في الموضوع ويستخرج منه بتحليله . حقيقة ان هذا النوع من الحكم يضمن للمعرفة صفة « الكلية والضرورة » كرابطة بين المحمول والموضوع ، وكل معرفة حقة يجب أن تكون كذلك . ولكن المعرفة لا تتقدم بتحليل الموضوع لاستخراج محموله اذ لا يفيد التحليل علما جديدا ، وانما تتقدم المعرفة بمقتضى نوع آخر من الأحكام سماها هيوم الأحكام أو العلاقات التجريبية أو التركيبية .

لقد اعترف كانط في بداية كتابه المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة [1] بأن هيوم هو الذي أيقظه من سباته الدقماطي (الاعتقادي) ، وبتعبير آخر كان كانط قبل مطالعته هيوم واقعا تحت تأثير فلسفة ليبنتز العقلية التي تقرر أحكاما في الميتافيزيقا على أساس التحليل وحده (الأحكام الذاتية) فلما قرأ هيوم تبين أن المعرفة تفترض أمراً غير التحليل وهو التجربة وبدون التجربة مهما حللنا حادثا معينا لأول مرة لا نستطيع بتفكيرنا أن نتبين فيه

---

(١) Kant : Prologomènes à toute métaphysique future

حادثا آخر يعقبه كمعلول له ، والتجربة وحدها هي التي تعلمنا إضافة جديد إلى الموضوع بتركيب معلول إلى علته . فهيوم فتح أعيننا إلى أن حكم المعرفة الذي يمتد بمعارفنا لا بد أن يكون تجريبيا أي تركيبيا Synthetic Judgement .

لكن كانط بتأمله هذا النوع الاخير من الأحكام رأى أنه وان كفل للمعرفة اضافة الجديد والتقدم الا انه تنقصه صفة الكلية والضرورة المميزة للحكم التحليلي ، لأن التجارب وحدها مهما تكررت لا تكفي في اقامة الكلية والضرورة كرابطة بين الموضوع والمحمول . ومهما قال هيوم بأن تكرار التداعي وتكوين عادة قوية بتوقع لاحق عند رؤية سابق فانه خيّب الأمل في الوصول إلى يقين بصدد القوانين الطبيعية على أساس عادة فحسب اذ العادات متغيرة وقوانين العلم كلية وضرورية .

والسؤال الملح الذي يطرحه كانط الآن هو كيف نفهم اذن أحكام المعرفة اليقينية (العلم) بحيث يتوافر فيها التركيب من جهة مما يشهد به تقدم العلوم ، ثم الكلية والضرورة من جهة اخرى اللتان تشهد بهما قوانين العلم الثابتة : هل يمكن أن تأتلف ميزتا الحكمين السابقين معا ؟ المعرفة العلمية في حاجة إلى اجتماعهما في نوع ثالث ، وحيث أن الكلية والضرورة ليستا من خصائص التجارب المحدودة وإنما من خصائص الفكر السابقة على التجربة فيمكن الاستعاضة عنهما بلفظ « قبلي » a priori أي ما لا يتوقف على التجربة او سابق عليها ، فيكون النوع الثالث من الأحكام هو « الأحكام التركيبية القبلية » Synthetic a priori Judgement .

لقد حصر كانط بنافذ بصيرته مشكلة المعرفة برمتها في هذا النوع من الأحكام ، وفلسفته النقدية التي عبر عنها في كتابه نقد العقل الخالص [1] هو الاجابة عن السؤالين : هل هذه الأحكام موجودة حقيقة في الميتافيزيقا

(١) Critique of Pure Reason . Kant

والعلم ؟ واذا لم يكن الأمر كذلك إلا في العلم كيف نفهم قيامها أو وجودها فيه ؟

وعندما يوجه كانط السؤال الأول إلى الميتافيزيقا يبدو الأمر بادىء ذي بدء أن الميتافيزيقا هي المجال الحقيقي لهذا النوع من الأحكام . فكل قضاياها تركب محمولا إلى موضوع فهي تركيبية ، ثم ان هذا التركيب يتم قبليا ولا يستند إلى التجربة ومن ثم فهي أيضا قبلية . لكن عندما نمعن النظر في قضاياها نجدها غير ذلك بالمرة اذ هي كلها قضايا تحليلية وحسب وبذلك لا تضيف علما ولا تكوّن معرفة . لقد صادفنا مثالا من قبل لهذا في نقد كانط للبرهان الوجودي ، ولكن لنأخذ الآن المثال الآتي : كل حادث له علة . وهذه قضية كبرى من قضايا الميتافيزيقا التقليدية ، ويقول كانط عندما نقبل شيئا ما «كحادث» ثم نضيف اليه المحمول « له علة » فهذا قول تحليلي لأنك افترضت مقدما العلة في فكرة الحادث نفسه لانك تعرّف الحادث بانه ما يتوقف وجوده على غيره فأنت ضمنت الحادث تصور علة ، وبذلك عندما تثبت ان لكل حادث علة فأنت تقوم بحكم تحليلي لا يفيد معرفة جديدة .

من جهة أخرى لم يجد كانط صعوبة في بيان كيف ان أحكام الرياضة كلها ومبادىء الطبيعيات العامة أحكام تركيبية قبلية . فالرياضيات هي مجال هذه الاحكام ، فأية قضية منها مثل المستقيم أقرب بعد بين نقطتين ، قضية تركيبية ، لأنك تركب الاستقامة ، وهي كيف إلى أقرب بعد ، وهو كم ، فهنا فكرتان غير متجانستين وعندما نوحد بينهما في قضية فاننا نأتي فعلا مركبا : أما كيف يتم هذا التركيب فيقول كانط نحن لا نلجأ إلى الحواس والقلم والمسطرة والورق ، أي إلى التجربة الحسية ، وإنما نحن نتمثل في خيالنا أو حدسنا المكاني تطابق الاستقامة مع جزء من المكان بين نقطتين ، وإذن فهنا تجربة من نوع آخر نتمثلها في خاطرنا وحدسنا فحسب . لذلك فهي قبلية ، وتكون هكذا القضية « تركيبية قبلية » . وفيما يختص بمبادىء الطبيعيات يضرب كانط المثال الآتي : خلال كل التغيرات التي تطرأ على المادة يبقى كم المادة ثابتا .

فهنا ثبات الكم هو المحمول وهو غير متضمن في تصور الموضوع أي المادة المتغيرة ، وهذا يتضح أكثر اذا تذكرنا ان ديكارت لجأ إلى الاستعانة بكمال الله لكي يضمن ثبات كم المادة اذ هذا الثبات غير واضح من مجرد تصور المادة ، وكانط يقول ان هذا المبدأ ليس إلا تطبيقا لمبدأ الجوهرية القائم في ذهننا كمقولة قبلية فيه ، ومن ثم هو حكم « تركيبي قبلي » .

النتيجة الآن : هي ان المعرفة العلمية وحدها دون الميتافيزيقا تشهد بأنها تشتمل فعلا على هذا النوع من الأحكام اليقينية قبليا في الذهن ألا وهي الاحكام التركيبية القبلية ، هذا أمر واقع .

فكيف أمكن حدوث هذا الواقع ، كيف تيسر قيام معارف علمية هي في آن واحد « تركيبية » أي تحتاج إلى تجربة حسية تركب المحمول إلى موضوعه ، و « قبلية » أي ان تلك التجربة لا تتوقف على الحواس الظاهرة وإلا كانت عندئذ بعدية a posteriori ، وإنما تجري في الذهن قبليا ؟

موقف غريب فعلا . ولكن كانط يقول ان العقل توصل إلى مثل هذه الأحكام منذ أن اكتشف المنهج العلمي الذي أقام الرياضيات علما عند اليونان والطبيعيات علما منذ تورشيللي ونيوتن، وان اكتشافه لهذا المنهج العلمي فيهما أهم من اكتشاف رأس الرجاء الصالح بالنسبة للانسانية .

ففي هذين العلمين لم ينتظر العقل أن يتعلم شيئا مما تمليه عليه الطبيعة من خارجه بواسطة الحواس الظاهرة (وهذا رفض لتجريبية لوك وهيوم) كما لم يقنع بتحليل التصورات العقلية للأشياء ليحصل على أحكام تحليلية فذلك تحليل لا يخرج منه العقل بشيء جديد (وهذا رفض للمذهب العقلي عند ليبنتز) ، وإنما كان على العقل أن يفعل شيئا آخر بالمرة : هو أن يقيم أو ينشيء موضوعاته التي يريد أن يعرفها انشاء قبليا وذلك طبقا لقوانينه القبلية . ففي الرياضيات هو يتمثل في حدسه الباطن بالمكان والزمان الأشكال والأعداد التي ينشئها لينظر في خصائصها وذلك قبل كل تجربة خارجية . وفي الطبيعيات يتمثل

ما حدده هو في فروضه العلمية التي تجرى في المختبر . وهذا كله مع فارق واحد هو أنه في الرياضيات يكون تحديد موضوعاتها كلها قبليا فلا يستمد لها مادة من خارج حدسي المكان والزمان الباطنيين . بينما في الطبيعيات يحسب العقل حساب مصدر آخر هو الحس الظاهر فيستمد منه مادة فرضه أو تجربته في مقابل الصورة القادمة من العقل نفسه .

والاحكام التركيبية القبلية تصبح في ضوء هذا المنهج مفهومة تماما لأنها أحكام تعبر عن ما أنشأه العقل قبليا من موضوعات ، صورة ومادة . وهو لا يعرف علميا إلا ما أنشأه على هذا النحو .

والدرس الذي تعلمه كانط من منهج العلم كما فهمه يؤدي إلى تعديل في نظرية المعرفة في الاتجاه النقدي ، وهو أنه بدلا من القول بأن العقل يدور حول الموضوعات أو الأشياء ليتعلم منها كما قالت الفلسفات ، يجب القول الآن بأن الأشياء أو الموضوعات هي التي تدور حول العقل لتتكيف بقوانينه وتخضع لأسلوبه في فهمها عن طريق قوانينه وتلك التمثلات والفروض التي ينشئها العقل من عنده في حدسي المكان والزمان . فعندما نقبل هذا « الانقلاب الكوبرنيقي »[1] على حد تعبيره تصبح المعرفة الحقة هي الاجابة عن الأسئلة التي يحددها العقل مقدما ويجبر الموضوعات أو الأشياء على الإجابة عليها في اطار قوانينه القبلية في الرياضة والطبيعة . تلك الأسئلة التي نسميها أشكالا في الهندسة وفروضا في الطبيعيات . فهذه التركيبات والإنشاءات الذهنية التي يفرضها العقل على العالم كمعرفة من الواضح الآن أنها هي ما يسمى عالم « الظواهر » **Phenomena** أي ما يظهر لفكرنا في إطار المكان والزمان وهو عالم المعرفة العلمية التي لدينا عنها أحكام تركيبية قبلية .

---

(١) الإنقلاب الكوبرنيقي إشارة إلى الإنقلاب الذي أدخله كوبرنيقوس في علم الفلك : فبدلا عن نظرية بطليموس الاسكندري القائلة بأن الأرض مركز النظام الكوني ، قال كوبرنيقوس أن الشمس هي مركز النظام وان المشاهد الأرضي الذي يدور مع دوران كوكبه هو الذي يحدد حركات الاجرام الاخرى بالنسبة لحركته الأرضية .

أمّا الشيء في ذاته Thing in its self أو الجوهر وهو عالم الميتافيزيقا فان العقل لا يستطيع ان يتمثله قبليا في حدس المكان والزمان كما يتمثل الأشكال والفروض، مثلا هو لا يستطيع أن يتمثل « علة أولى » في مكان أو زمان . ومن ثم هو لا يستطيع أن يقيم من العلة الأولى موضوعا يعرف وبالتالي لا يمكن أن تكون لديه عنها أحكام تركيبية قبلية حقيقية ، ولذلك فان الميتافيزيقا اذا قيست بالعلم في نطاق نظرية للمعرفة كهذه لا تكوّن معرفة البتة . ان العقل فيها يعمل منفرداً بدون حدوس مكانية وزمانية ، ويصل فقط إلى أحكام تركيبية قبلية خادعة أذ هي تحليلية كما رأينا . ان كانط يشبه العقل وهو يعمل في الميتافيزيقا من غير حدوس حسية بالحمامة التي تعتقد وهي تشعر بمقاومة الهواء بأنها تطير على نحو أفضل في الفراغ . ولكنها اذا وضعت في الفراغ فلن تستطيع حتى مجرد الارتفاع عن الأرض . وكذلك العقل في الميتافيزيقا يعمل في مثل ذلك الفراغ لانه لا حدوس مكانية وزمانية لديه عن العلة الاولى او الشيء في ذاته .

خلاصة هذا أن موضوعات المعرفة الممكنة لنا وعالمنا الوحيد الذي نعرفه ولدينا بصدده أحكام تركيبية قبلية اي يقينية قبليا هي الموضوعات التي انشأها العقل ، الظواهر .

ويعلق جان فال J. Wahl بحق على موقف كانط القائل بأن معرفتنا الممكنة ، بالظواهر ، من صنع وانشاء الإنسان وحده بقوله « هنا حل الانسان محل الله . فالمواطن ، أو المواطن الكلي أو العالمي — كما يمكن القول — قد أصبح ملكا . فهي اذن ليست ثورة كوبرنيقية في الميتافيزيقا ، بل ثورة ١٤ يوليه فيها » [١] .

من هذا العرض لمذهب كانط نلمح كيف أنه مذهب في حدود المعرفة

---

(١) جان فال : طريق الفيلسوف ، ترجمه الدكتور احمد حمدي محمود ص ٢٧٦ وفي النص الانجليزي ص ١٦٠

أو قيمتها : فهو مذهب جعل للمعرفة حداً تقف عنده هو المعرفة العلمية التي هي معرفة بالظواهر ، ولا يتجاوز العقل هذا الحد إلى معرفة بالجواهر — موضوعات الميتافيزيقا — فهذه مستحيلة لديه . ثم ان المعرفة المشروعة او العلمية تبدو من حيث قيمتها انها معرفة نسبية على نحو ما وليست مطلقة كما زعم المذهب الاعتقادي ، وان كانت في الوقت عينه معرفة ضرورية وموضوعية على خلاف مذهب هيوم أما انها نسبية على نحو ما فلكونها تتوقف على تركيبنا العقلي نفسه الذي يشتمل على قوانين له وعلى حدس مكاني وزماني يتمثل فيه موضوعاته التي ينشئها ، ولو كان هذا التركيب مختلفاً عما هو عليه لكانت معرفتنا شيئا آخر . وعلى كل حال معرفتنا انما هي تشييد وتركيب بفضل هذا العقل بالذات . ومن جهة اخرى هي معرفة ضرورية وموضوعية لأن قوانين العقل أو صوره التي بمقتضاها تنظم المادة الحدسية في موضوعات تعرف انما هي قوانين أو صور قبلية a priori وعامة بين كل العقول .

إن أهمية كانط ترجع إلى أنه وضع مسألة المعرفة على الأساس الذي يجب أن توضع عليه من وجهة النظر الحديثة اذ جعل فهمه لاستعمال القوى العارفة الأساس لبيان قيمة المعرفة . ولكن ما قيمة جوابه ؟

أما ان المعرفة عنده يمكننا أن نصفها بأنها نسبية بمعنى أنها تتوقف على التركيب الخاص للذهن الإنساني فذلك ما يصعب رفضه الآن . ولكن تلك النسبية تختلف أهمية باختلاف تصورنا الذي نكونه عن ذلك التركيب الخاص للعقل . فذلك التصور عند كانط أقرب إلى المذهب العقلي الذي رفضه هو . فهو يشترك مع العقليين في انهم يعتبرون العقل الشيء المطلق في المعرفة أي الذي لا يتوقف على سواه وإنما يتوقف عليه كل ما عداه لما له من قوانين قبلية . لنلاحظ الآن ما ينتج من نتائج : منها أنه بذلك حرم الانسان من أية معرفة أخرى غير عقلية ، ومنذ كانط إلى اليوم هناك إلحاح متزايد على ابراز « قوة الحدس » كمنبع للمعرفة الميتافيزيقية . ومنها أن مذهب كانط يؤدي

إلى نوع من اللاأدرية التي سبق أن تحدثنا عنها لأنه جعل الجوهر أو الشيء القائم في ذاته موجوداً حقا ولكنه بمنأى عن معرفتنا لأننا لا نعرف إلا ما ركبناه من ظواهر . لذلك عمد تلاميذه اما إلى حذفه فلا يبقى إلا العقل وتصوراته (عند فيخته Fichte) أو إلى دمجه مع العقل في وحدة واحدة فلا يبقى ايضا إلا العقل وتصوراته . وهذه هي التصورية أو المثالية في أقصى تطوراتها عند هيجل Hegel .

٢٣

النزعة التصورية أو المثالية من ديكارت الى هيجل

ان موقف الفلسفة الحديثة من المعرفة منذ أن ظهرت عند ديكارت وإلى آخر القرن التاسع عشر وبعض فلسفات القرن العشرين كانت امعانا في السير نحو مثالية أو تصورية Idealism .

وكلمة « تصورية » كما بين لالاند Lalande [1] في القاموس الفلسفي كلمة غامضة وينصح بتجنب استعمالها قدر المستطاع لأنها لا تشير إلى مذهب معين من مذاهب المعرفة بقدر ما تشير إلى اتجاه أو نزعة مشتركة بين مذاهب متعارضة فيما بينها .

هي مشتقة من كلمة Idea أي فكرة أو تصور في العقل أو حتى مثال مفارق . ويمكن تعريفها بأنها النزعة التي تجعل الأفكار أو التصورات طريقنا إلى معرفة الأشياء (الديكارتيون) وبهذا المعنى تقابل المذهب التجريبي . وأحيانا تحل الأفكار محل الأشياء مع حذف الأشياء المادية (بركلي) وبهذا المعنى تقابل المادية . وأحيانا تتحد الأفكار والأشياء اتحادا لا يدع فرقا بين فكر وواقع (هيجل) وبهذا المعنى تقابل الواقعية . وأحيانا تقوم الأفكار

(١) A. Lalande في Vocabulaire Philosophique ، ص ٣٢٥ والملحق ص ٦٤ — ٦٦

مُثلا مفارقة على أنها هي الأشياء في ذاتها (افلاطون) وبهذا تقابل عالم الحس أو الظاهر . وتوجد غير ذلك من المعاني لكلمة التصورية كما عند كانط . غير أن المعاني جميعا تلتقي في معنى البدء بالأفكار قبل الأشياء وبهذا المعنى العام تقابل النزعة الأخرى الغامضة التي يطلق عليها الواقعية Realism .

فديكارت عندما تحرر من الأشياء والعالم ظاهرا وباطنا بالشك المنهجي بقصد الوقوف على يقين لا يتزعزع ، بدأ فلسفته من يقين « أنا أفكر اذن أنا موجود » فجعل بذلك الفكر طريقنا إلى الوجود ، كما جعل الأفكار الواضحة المتمايزة طريقا لمعرفة العالم الخارجي ، وان كان هذا الأخير قائما في انفصال عن الفكر إلا انه طبقا لأفكارنا هو هندسة وميكانيكا وحسب . ومنذ ذلك الوقت وجد الفكر الفلسفي مشقة في الخروج عن هذه التصورية التي بدأت بالفكر وأفكاره بدلا من الانتولوجيا التقليدية ، ولم يسعه بعد ذلك إلا الإمعان في التصورية بالسير في طريقها إلى منتهاه طيلة قرون ثلاثة .

وتلميذا ديكارت ، مالبرانش وليبنتز ، بدفعهما تمييز ديكارت لجوهر النفس عن جوهر البدن إلى منتهاه قررا انه من المستحيل أن يؤثر احدهما في الآخر ، واحتفظا بهذا التأثير او الفاعلية لله سبحانه وحده . بهذا أعدا أكثر من ديكارت التربة الصالحة لنمو التصورية حين يستقل الفكر بأفكاره ومعرفته بعيدا عن الجسم . وفي الواقع اذا لم تكن المادة أو الجسم أو العالم الخارجي يؤثر على الفكر أبدا فلماذا نستبقي هذا الفرض المادي عندما نتحدث عن أفكارنا ومعرفتنا ؟ انه لا ضرورة له البتة ، وهذا ما سيؤكده بركلي التجريبي .

وحتى لوك التجريبي الخصم العنيد لفطرية ديكارت يتفق وديكارت في أن الفكر لا يدرك مباشرة الأشياء ذاتها ، وانما يدرك فقط الانطباعات الحسية او الكيفيات الثانوية كما يسميها وهي قائمة في فكرنا وحسب لأنها هي طريقتنا الذاتية في التأثر بالأشياء ، وهو طبعا لا يشك في قيام الكيفيات الأولى في الخارج كما سبق بيانه ، ولكن حتى هذه الكيفيات انما نعرفها أيضا بواسطة

تلك الانطباعات الذاتية . ولم تغب هذه المشكلة عن لوك وهو يعبر عنها بما يأتي : « إنه من الواضح ان الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة ولكن فقط بواسطة ما لديه من أفكار عنها . ومن ثم فإن معرفتنا ليست حقيقية إلا إذا كان هناك « تطابق » بين أفكارنا والأشياء ... والفكر الذي لا يدرك إلا أفكاره كيف يعرف إنها مطابقة للأشياء ؟ »[1] وهو يجيب عن ذلك مستندا إلى مبدأ العلية فيقول ان الأفكار البسيطة أي الانطباعات الحسية ليست صادرة عنا فلا بد ان هناك عالما خارجيا أثارها فينا .

لكن هذا الجواب ليس الجواب الوحيد الممكن في نطاق المذهب التجريبي نفسه ، فان الاسقف بركلي **Berkeley** تلميذ لوك كان أكثر وعيا بالتصورية الكامنة في المذهب التجريبي وعبر عنها تماما .

كتب بركلي محاورة [2] تدور بين اثنين أولهما اسمه هيلاس **Hylas**(من هيولي باليونانية) أي المادة والآخر فيلونوس **Philonous** أي محب العقل او الروح وهو بركلي نفسه ، وأراد أن يقضي على وجود المادة لأنها عنده هي سبب الإلحاد ، وأن يثبت الروح وفي ذلك تأييد للدين .

بدأ فلسفته من حيث انتهى الديكارتيون ولوك : هم انتهوا إلى أن الموضوعات المباشرة للفكر هي أفكاره واحساساته دون الأشياء ، وعن طريقها يدرك الفكر الأشياء الخارجية . فاستنتج بركلي النتيجة الطبيعية لهذ الموقف وهي انه اذا كان الأمر كذلك ، أي اذا كان الفكر لا يدرك مباشرة غير أفكاره واحساساته التي هي ذاتية له وقائمة فيه فلماذا نستبقي عالم المادة ؟ ألا يجب اسقاط المادة نهائيا من الوجود ونقول ان وجودها البادي لنا ليس إلا مدركات وأفكارا لدينا فحسب ؟ لنتظر في سبب من أهم أسباب اعتقادنا

---

(١) **J. Locke** في ترجمته الفرنسية **Essais philosophique sur l'entendement humain** ص ٤٦٢

(٢) **Berkeley** ; **Dialogue between Hylas et Philonous**

بوجود المادة خارجا عنا وهو مقاومتها لنا (Resistance) . ان هذه المقاومة هي مجرد إدراك يقوم فينا ويخصنا كمدركين ، هو قائم في حواسنا وعضلاتنا لا خارجا عنها ومن ثم لا توجد مادة خارجا عنا تقاومنا . وهكذا الشأن في بقية الكيفيات المحسة المنبئة بوجود المادة خارجيا فكلها ادراكاتنا وأفكارنا القائمة فينا وحسب لا في شيء آخر . ومن ثم يأتي تعريفه للوجود بقوله « أن يوجد الشيء معناه انه مُدْرَك فقط » . فالمادة هي « ادراك » للمادة لا أكثر .

يقول بركلي [1] : « كل هذه الأجسام التي تؤلف النظام المحكم لعالمنا لا توجد خارج الفكر : إن وجودها هو في ادراكها أو معرفتها ، ومن ثم فهي عندما لا أدركها فعلا عندي [2] او عندما لا توجد في فكري او في فكر مخلوق آخر ، يجب ألا يكون لها أي وجود » .

ان بركلي وصف مذهبه التصوري باسم اللامادية Immaterialism بالنظر إلى حذفه المادة ، لكن كانط وصفه بالتصورية الذاتية Subjective Idealism أي التصورية التي تجعل المدركات ذاتية لكل فرد على حدة فلا يستطيع أن يخرج منها إلى « حقيقة موضوعية » .

ولقد ميز كانط تصورية النقدية عن تصورية بركلي والتجريبيين جملة بأنها تصورية تضمن « الموضوعية » Objectivity في المعرفة العلمية بحيث لا تكون قوانين العلم مدركات ذاتية للفرد كما يبدو من موقف التجريبيين وإنما هي كلية وضرورية بالنسبة للجميع لانها من صنع عقل واحد له قوانينه القبلية الثابتة لدى الجميع . فالموضوعية التي هي ثمرة الكلية والضرورة آتية عنده من أن العقل يصوغ معرفته العلمية وفقا لقوانينه القبلية . ولقد سمى كانط تصوريته النقدية هذه التصورية الفوقانية Transcendental Idealism

---

(١) Berkeley الترجمة الفرنسية Principes de la Connaissance Humaine ص ٢٥

(٢) مثلا عندما لا أنظر اليها أو عندما أنام .

لأنها ليست تصورية أفكار (كما عند الديكارتيين) أو تصورية مدركات حسية (كما عند التجريبيين) وإنما تصورية خاصة بالشروط الصورية البحتة ، القبلية في العقل – أي قوانينه المنطقية – للموضوعية العلمية أو المعرفة بالظواهر . وهذه الشروط الصورية هي فوقانية من حيث انها فوق مستوى التجربة الحسية وليست مستمدة منها وإنما هي مفروضة عليها لتنظيمها في ظواهر . ولقد تضمنت هذه التصورية الفوقانية ضرورة وجود ذات فوقانية moi transcendental أو خالصة pure لامكان قيام المعرفة الموضوعية وهي وان لم نشعر بها كالذات الفردية السيكولوجية الا أنها مناط الوحدة في معرفتنا بأي موضوع حتى ولو كانت أجزاؤه متتابعة، فهي الضمان اذن للكلية والضرورة في أحكام المعرفة ، ومن ثم فهي توكيد لما هو منطقي صرف في مقابل الذات السيكولوجية ، واستبعاد لكل احتمال للشك في المعرفة الموضوعية . ولكن بقيت بعد ذلك الصلة بين ما هو منطقي وما هو سيكولوجي ، بين الذات الفوقانية والذات الفردية العارفة ، صلة غير واضحة .

إن التصورية الفوقانية عند كانط بما قبلته من وجود « شيء في ذاته » لا وظيفة له أو دور في المعرفة من جهة . ثم بما قررته من وجود ذات فوقانية من جهة أخرى ، أدت إلى التصورية المطلقة Absolute Idealism عند خلفائه . فالتصورية المطلقة ليست في صميمها الا استنتاج النتائج التي تضمنتها فلسفة كانط : فإما أن يحذف الشيء في ذاته وتبقى فقط الذات غير الإنسانية وغير الفردية كما عند فيخته Fichte ، وإما أن تزول الفواصل بين الشيء في ذاته وبين الذات الفوقانية ، بين العالم والفكر ، فيتحد الجميع في « كل » واحد أو « روح » أو فكرة مطلقة كما عند هيجل Hegel . وترتب على هذا أن المعرفة عند هذا الأخير لم تعد خاصية من خواص الإنسان المشخص ، بل خاصية إلهية وسمة لعقل كلي أو روح عالمية ، فهذه هي

الذات العارفة لا الإنسان [1] .

وهذا « الكل » ليس كمالا محضا كالألوهة الديكارتية اذ لو كان الأمر كذلك لكان أشبه بالسكون البارمنيدي منه بالحركة ، وانما هو « كل » يستكمل ذاته دائما ، هو في حركة يسير نحو الكمال . ولقد تخيل هيجل تاريخ الكون كأحداث متتابعة نما وتقدم بواسطتها ذلك المبدأ الأول الذي لم يكن في البداية واعيا بذاته حتى أصبح واعيا كل الوعي بما في قدرته من ثراء عظيم ، فظهور الانسان وتكوين المجتمعات وتاريخ الشعوب والأديان والفلسفات والفنون الخ .. كل ذلك مراحل متتابعة من نماء الكل أو الروح في الوعي بذاته ، وما تتابع الأجيال إلا وسائط عابرة يسير الكل او الروح من خلالها نحو السيطرة على كل امكاناته . وللروح في نموها وتقدمها نحو كمالها منطق تسير بمقتضاه هو منطق الجدل الثلاثي المحدود (القضية ونقيضها وما يؤلف بين النقيضين) وقد سبقت الاشارة اليه . ومغزى هذا الموقف الهيجلي من زاوية التصورية

---

(١) فيما يلي تعليق طيب لنقولا برديايف الوجودي على التصورية الألمانية يوضح ما قلناه : « كانط والتصوريون من بعده يقولون إن الأنسان ليس هو العارف لأنه لو كان كذلك لكانت المعرفة نسبية ، وأن العالم ليس هو المعروف لأنه لو كان كذلك لترّدينا في واقعية ساذجة . إن نظريات المعرفة التي ترجع إلى كانط تحل محل مسألة الإنسان وقدرته على معرفة الحقيقة ، مسألة الوجدان الفوقاني » أو الذات الابستمولوجية ، أو روح العالم ، أو العقل الإلهي .... إنني ككائن مشخص حي يصارع في سبيل المعرفة لا أجد أي شعور بالعزاء في القول بأن هناك وحدة وجدانية فوقانية (= الذات الفوقانية) لها صورها القبلية ، وبأنه في منطقة ما فوق الإنسان هذه قد هزم كل من الشك والنسبية هزيمة أزلية ، لكن ما هو هام عندي هو أن يهزما في مستوى الإنسان المشخص ... هذا سؤال لم يجب عليه كانط ولا هيجل ... وعند هيجل ليس الإنسان هو العارف إنما عقل العالم أو روحه أي الألوهة ذاتها . حقاً أنه يقول إن الوعي بالذات والمعرفة عند الأله تتم من خلال الإنسان : ولكن أية راحة لي في ذلك ؟ إن النظرية القائلة بأن الألوهة تعرف ذاتها من خلال الإنسان وأن روح العالم تبلغ غاية نموها في الفلسفة قد ترضي كبرياء الإنسان ولكنها لا تترك له استقلالا . » (Destiny : N. Berdyaev of Man ترجمة Natalie Duddington ص ١٠)

التي نتبعها الآن هو أن هيجل طبع طابعا إلهيا على كل ما كان ويكون وسيكون في تاريخ العالم ، ولم يعد شيء ولا حادث تاريخي ولا مظهر من الطبيعة ولا مذهب سياسي ولا ديني ولا فلسفة يمكن أن يحتمل « الخطأ » ، فكل شيء ، كان أو يكون ، جزء ضروري من خطة النماء والتقدم التي كان يجب أن يجتازها الكل : « فكل واقعي معقول وكل معقول واقعي » على حد قوله ولا يوجد « صواب أو خطأ » وانما واقع عظيم الثراء يكشف عن ذاته ويظهرها عبر العصور لذاته بواسطة ظواهر الطبيعة وأفكار البشر .

* * *

إن هذه التصورية المطلقة ، وهذا الكل الذي لا يجد فيه الفرد الواقعي العائش فعلا مكانا ولا دوراً هو ما قرر عند الفلاسفة من بعده الخروج عنه لملاقاة الواقع والتجربة من جديد ، وكانت ردود الفعل على التصورية المطلقة هذه متعددة ويمكن أن يندرج معظمها تحت كلمة « الواقعية » **Realism** أو « التجريبية المعاصرة » ، وان كانت هناك تيارات فلسفية معاصرة تحاول تجديد التصورية ذاتها ، وتيارات اخرى تلكأت في الفلسفة باتخاذها طرقا مشتقة من المنطق الرياضي المعاصر نقدا للفلسفة برمتها فلم تظفر من الفلسفة إلا كما يظفر بالقشر الكثير آكل القشريات البحرية .

لقد انفتحت منذ منتصف القرن الماضي إلى الآن على الأقل أربع طرق مختلفة يدعي كل واحد منها انه « تجريبي » ومتمسك « بالواقع » ، ولكن على نحو جديد ومخالف للتجريبية التقليدية عند لوك وهيوم .

أولها لا يرى أن التجربة **Experience** هي التي تكوّن المعاني في الذهن كما عند لوك وهيوم بحيث تكون « الحقيقة » هي مجرد مطابقة المعنى الذهني للواقع الخارجي كما تطابق الصورة ما هي صورة له . فنظرية « الحقيقة نسخة » هذه التي عاشت من السقراطيين إلى التجريبيين قضى عليها كانط تماما عندما بين أن الحقيقة من انشاء الانسان . ولكن « التجربة » كما يراها

هذا الطريق هي « عمل » Action لاحق لتكوين المعاني لا سابق عليه ، عمل يكشف عن مدى صلاحية المعنى وارضائه لنا ومنفعته . بعبارة أوضح التجربة لا تنشىء المعنى في الذهن وانما هي العمل الذي نأتيه لكي نتبين ما اذا كان المعنى القائم فعلا في الذهن هو حقيقي أم غير حقيقي . فهذا العمل اللاحق لوجود المعنى هو في الوقت عينه ميزان للحقيقة التي ننسبها إلى ذلك المعنى . لهذا نظر أصحاب هذا الطريق إلى الفكر أو العقل لا كشيء مطلق يفرض قوانينه على المعرفة كما عند كانط وانما كعضو أو آلة عملية في يد الحياة العضوية مثل غيره من الأعضاء ، ولكن مهمته أو وظيفته هي اختراع « المعاني » للدفاع عن الكائن العضوي، ثم يخضع اختراعاته للتجربة (أي العمل) التي تثبت صلاحية الاختراع أو عدم صلاحيته ، أعني حقيقته أو بطلانه . وهذا هو طريق « المذاهب العملية » على اختلاف أسمائها الكثيرة .

أما الطريق الآخر فهو اذ يقر هذا المعنى للتجربة بالنسبة للمعاني العقلية والمعارف العلمية يذهب إلى أبعد من سابقه حين يبين ان التجربة بهذا المعنى المحدد « العمل » لا تؤدي إلى الحقائق الميتافيزيقية وأن الاقتصار عليها وحدها فيه إهدار للميتافيزيقيا . ولذلك يتعمق فكرة « التجربة » وفكرة « الواقع » الذي نجربه وتنصب عليه التجربة بحيث يتضح ان هناك واقعا آخر يخص الميتافيزيقيا وحدها وإن هذا الواقع إنما نجربه تجربة وجدانية لا حسية ، يسميها التجربة الحدسية أو « الحدس » وحسب Intuition وهذا هو مذهب هنري برجسون الذي ذاع في مطلع هذا القرن .

هناك طريق ثالث هو المذهب الفينومنولوجي الذي جاء به أدموند هوسيرل Husserl ، والذي له تأثير واضح على الوجوديين . وهذا المذهب رد فعل – لا على هيجل – وانما على الفلسفات الوضعية التي سمت نفسها تجريبية وبرجماتية ، فأقامت الحقيقة على تجربة حسية ظنا منها بأن هذا هو الواقع الموضوعي . إن هؤلاء الوضعيين من وجهة نظر هوسيرل يرتكبون خطأ جسيما يجب التخلص منه إذا كان علينا أن نصل الى الواقع الموضوعي ،

وعلى نحو أدق انهم يخلطون بين الرؤية بصفة عامة le voir en général وبين الرؤية الحسية le voir sensible او التجربة الحسية . انهم لا يفهمون كيف ان كل موضوع حسي وفردي له ماهية essence ، فان الفردي من حيث هو واقعي هو عرضي ويوجد في باطن هذا العرضي « ماهية » أو كما يقول كذلك « صورة » eidos وهي التي يجب الوصول اليها بمنهج يحذف ما يتغير لكي نرى رؤية مباشرة أو حدسية ما لا يتغير اي الصورة ، الماهية ، الحقيقة الموضوعية . واذن فنحن هنا أمام مذهب يعتبر نفسه مذهبا « واقعيا » ، ويرى ان هذا الواقع ليس التجربة الحسية او العمل الناجح انما هو مالا يتغير ، هو الصورة او الماهية ، وتعود هكذا فكرة الماهية إلى الواقع من جديد ، ونحن نصل اليها بمنهج فنومنولوجي لكي نراها في رؤية حدسية .

أما الطريق الرابع فهو مذهب الوجوديين الذي ظهر كرد فعل مباشر على هيجل عند تلميذه كيركجارد Kierkegaard منذ منتصف القرن الماضي والذي انتعش اليوم عند مفكرين كثيرين ، فهو الطريق الذي يستند أيضا إلى التجربة الوجدانية أو الحدس ولكنه يختلف عن بركسون في أن الواقع الذي تنصب عليه تلك التجربة هو واقع الانسان العائش ، هو « وجوده » بكل ما فيه من خصوصية وفردية ومأساوية .

هناك طريق خامس لمذاهب متقاربة في الهدف الذي تهدف اليه وهو استبعاد الميتافيزيقا من مجال الفلسفة ومعها أيضا قضايا الأخلاق والجمال ، وقصر الفلسفة على تحليل قضايا العلوم وتنسيقها في علم موحد أو على توضيح قضايا المعرفة بردها آخر الأمر إلى التجربة ، كما تتفق تلك المذاهب أيضا في المنهج الذي تتخذه سواء في منهج استبعاد الميتافيزيقا والأخلاق والجمال أو في اقامة فلسفة بديلة وهو المنهج المستند إلى ما أسموه « مبدأ التحقق » Principle of verification وهذه المذاهب سمت نفسها الوضعية المنطقية Logical Positivism وفلسفة التحليل Philosophy of Analysis كما تصنف عند بعض المؤلفين مثل بوشنسكي تحت اسم « الواقعية الجديدة » Néo-réalisme .

هي مذاهب في المعرفة من حيث انها ترفض الاقرار بالمعرفة الميتافيزيقية والخلقية والجمالية ، وكذلك تدخل في نطاق نظرية المعرفة من حيث هي منكرة لبعض المعرفة ، ولكننا سنفرد لها فصلا خاصا تحت عنوان « اللافلسفة والميتافيزيقا » من حيث هي فلسفات ترفض الميتافيزيقا أساسا ،لكنها في الواقع هي قضاء على الفلسفة برمتها . هي لا فلسفة ولذلك نتناولها تحت هذا العنوان المميز .

هناك طريق سادس لعلم الاجتماع المعاصر عند دوركيم وليفي بروبل كرد فعل لا على التصورية وإنما على الفلسفة برمتها أيضا ، وهو في ذلك استمرار للفلسفة الوضعية Positivism التي جاء بها أوجست كونت والتي نعتبرها من اللافلسفة وسنتناولها مع غيرها من المذاهب اللافلسفية في الفصل القادم .

أما علم الاجتماع فهو العلم الذي يدعي منهج العلوم الطبيعية والبيولوجية والطبية في الملاحظة والاختبار ومحاولة استنباط القوانين . والذي يرى أن « الواقع » الذي يدرسه بهذا المنهج هو « المجتمع » لا الفرد العائش حقيقة ، بحيث يبدو عنده الفرد شيئاً مجرداً ولا وجود له ، وكأنما عاد علم الاجتماع بهذا إلى ذلك « الكل » الهيجلي الذي لا مكان للفرد فيه وان كان كلا مختلفا هو « المجتمع » ولذلك ابتعدت نتائج علم الاجتماع عن التيارات الفلسفية المعاصرة . كما انتهت حدة توتره ضد الفلسفة ، ذلك التوتر الذي أضرم ناره بعض علماء الاجتماع في مرحلة استقلال علمهم عنها في مطلع هذا القرن [١] ولم يعد يظهر اليوم إلا على سبيل استمرار في تطاول اللسان عند بعض الأدعياء لا على صعيد البحث اذ لم يعد هناك اشتراك ممكن بينهما في الموضوع أو المنهج أو الأهداف حتى ينشب عداء [٢] . ونظرية المعرفة التي دعا اليها

(١) اعترفت جامعة باريس لأول مرة بتعليم علم الاجتماع بها في معهد الفلسفة وأنشأت له ولعلم الأخلاق كرسياً مشتركاً سنة ١٩٠٤ وكان دوركيم أول من شغل هذا الكرسي كاستاذ للعلمين . ثم خلفه فيه ليفي بروبل وخلفاؤهما إلى اليوم .

(٢) مع ذلك عاد علم الاجتماعي الفرنسي في آخر مراحله اليوم الى الاقتراب من الفلسفة مرة اخرى عند الفنومنولوجيين الاجتماعين .

علم الاجتماع عند دوركيم Durkheim وليفي برويل Lèvy Bruhl خلاصتها ان مقولات العقل كالعلية والمكان والزمان والعدد أصلها المجتمع وتلقاها الفرد عنه ، والقيم الخلقية وما يصحبها من تحريمات taboo وحتى الافكار الميتافيزيقية كالنفس والله ترجع كلها إلى فكرة المانا mana البدائية ، وبالجملة انتقل العقل إلى المجتمع وأصبح « العقل الجمعي » هو مصدر كل شيء بالنسبة للأفراد ، وجرد هؤلاء من كل امتياز الكائن العائش حقا . ولم يعد علم الاجتماع يفهم هذا الانسان الواقعي وابتعد عنه كثيرا إلى ذلك « الكل الاجتماعي » .

وعلينا الآن أن نستعرض الاتجاهات الأربعة الأولى باعتبارها تعبيرات مختلفة عن الواقعية Realism في الفلسفة المعاصرة التي تصدت بقوة للتصورية .

فهذه الواقعية تجلت أولا في المذاهب العملية .

٢٤
المذاهب العملية

المذاهب العملية مذاهب متقاربة لكل اسمها الخاص بها ولكن اسمها الجامع هو الذي عرف به مذهب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس W. James وهو Pragmatism المشتق من اليونانية Pragma أي العمل .

وأقدم المذاهب العملية هو المذهب الذي عرف عن أرنست ماخ [1] Ernst Mach النمسوي (القرن الماضي) الذي سمي بالنظرية الحيوية Théorie Biologique وهو مذهب ينادي بأن المعرفة انما هي تكيّف ذهني للكائن الحي بالوسط الذي يعيش فيه ، وتفسر فيه القوى العارفة كوظيفة من الوظائف البيولوجية التي تنشأ عند الكائن العضوي لتجعله يتكيف بنجاح ببيئته . وأرنست ماخ يؤكد ان الحياة النفسية كلها انما أصل نشأتها حاجات الحياة العضوية ، فالحواس مثلا هي آلات عمل وظيفتها حفظ الكائن الحي من كل ما يؤذيه . وهو لا يقبل غير الحواس كوسيلة للمعرفة ولذلك فلا مجال عنده للمعرفة الميتافيزيقية التي تريد أن تصل إلى ما يتجاوز الحواس . فكل ما

---

(١) Ernst Mach في La Connaissance et l'Erreur وهو ترجمة فرنسية ملخصة لكتاب المؤلف نفسه .

. يمكن معرفته اذن في هذا المذهب هو المدركات الحسية وعلاقاتها . والعلاقات التي تقوم بين الاحساسات هي أساس القوانين العلمية ، والقانون العلمي في نظره ليس إلا اختصاراً لعدد كبير من تلك العلاقات الحسية في علاقة واحدة كلية بسيطة . ومثل هذا « الاقتصاد » في الفهم أو التفكير هو أهم تكيف للكائن الحي بالوسط الذي يعيش فيه من حيث المعرفة لأنه يجعله يدرك في علاقة واحدة ما يدركه الحس في علاقات كثيرة متباينة .

ثم ظهر المذهب العملي بعد ذلك في بلاد مختلفة . فظهر عند شيلر Schiller في انجلترا باسم المذهب الإنساني Humanism الذي يرجعه شيلر في أصوله إلى بروتاغوراس السفسطائي القائل بأن الإنسان معيار كل شيء ، وظهر بقوة في أمريكا تحت أسماء أخرى مثل Pragmaticism عند شارل ساندرس بيرس Peirce و Pragmatism عند وليم جيمس ، وأسماء أخرى مثل Instrumentalism أي الاداتية ، وفي فرنسا باسم Conventionism عند هنري بوانكاريه .

والبواعث التي نشأ عنها هذا المذهب في أمريكا بواعث دينية فقد كان أوائل المؤلفين يبحثون عن تعريف الحقيقة الدينية أعني عن الأساس الفلسفي الذي ينبني عليه التصديق أو عدم التصديق بما تقوله الأديان . وهذا ما أدى بهم إلى نظرة عملية في تصور الحقيقة بصفة عامة أي إلى إيجاد معيار نميز به الحقيقة عن الباطل . وقد توصلوا إلى هذا المعيار العملي تحت تأثير فلسفة كانط كما يقولون ، فإن بيرس [1] (١٨٣٩ — ١٩١٤) يذكر أنه تأثر بنظرية كانط التي تجعل العمل أو الأخلاق فوق النظر أو المعرفة . فتكونت لديه كما يقول منذ عام ١٨٧٨ أصول رأيه في ان المعاني أو الحقائق الميتافيزيقية التي قضى كانط باستحالة معرفتها بالعقل النظري يمكن أن تُحل مسألة إمكانها كمعرفة

(١) Ch. S. Peirce في مقال مشهور عنوانه : كيف نجعل افكارنا واضحه .

اذا واجهناها على أساس اثر نتائجها العملية في حياتنا لا على أساس مطابقتها لأشياء موجودة خارجا عنا .

فإنقاذ الحقائق الميتافيزيقية يتطلب عند بيرس العدول عن النظرية التقليدية القائلة بمطابقة المعاني لمدلولات خارجية ، والأخذ بوجهة نظر جديدة مؤداها ان كل معنى من المعاني في الذهن انما يوزن بميزان ما يترتب عليه من نتائج عملية وحسب ، فاذا كانت له نتائج عملية مؤدية إلى فروق في سلوكنا وحياتنا فان مجموع تلك النتائج هو ما يكوّن المضمون الموضوعي لذلك المعنى ، أي مدلوله الخارجي عندنا . وهذا المدلول الجديد ليس وجوداً أو شيئا وانما هو مجموعة تلك الآثار العملية التي تقودنا إلى المعنى وتوضحه في ذهننا . لذلك وصف بيرس مذهبه بأنه نظرية في توضيح وتعريف المعاني « الميتافيزيقية ». لفهم بيرس نقول ان معنى الله مثلا لا نستطيع أن نتحقق منه بالرجوع إلى وجود خارجي ما . فهذا غير ممكن ، وانما فقط بالنظر إلى النتائج المختلفة لسلوكنا المبني على الاعتقاد بالألوهة وما تحدثه من فروق في حياتنا مما لا يتيسر مثله للملحد . فمجموع نتائج هذا السلوك المؤمن هو الذي يوضح ويعرّف في ذهننا معنى الألوهة .

اذا وضعنا الآن نصب أعيننا أثر علوم الحياة في نشأة المذهب العملي كما عند ارنست ماخ ، وأثر البواعث الدينية وأثر فلسفة كانط العملية كما عند بيرس ، وأضفنا إلى ذلك أثر تقدم علم النفس الحديث الذي أسهم فيه وليم جيمس نفسه بنصيب وافر ، نستطيع أن نفهم « العوامل المختلفة » التي أدت إلى المذهب العملي عند هذا الأخير بالذات .

ان هذا المذهب يقترن دائما في الاذهان باسم أكبر دعاته في أمريكا وهو وليم جيمس (١٨٤٣ — ١٩١٠) أحد مؤسسي علم النفس الحديث . وقد خلص وليم جيمس من دراساته السيكولوجية التي ضمنها كتابه الكبير « أصول

علم النفس »[1] إلى أن الحياة النفسية كلها ومنها الحياة العقلية أو المعرفة انما غايتها الأولى ووظيفتها الوحيدة بالنسبة إلى الإنسان هي المحافظة والدفاع عن الفرد ، أي آلة عملية في يد الحياة كغيرها من الأعضاء . فالفكر أو المعرفة اذن خاضعة للعمل أو السلوك الذي يؤدي إلى المحافظة والدفاع عن حياة الفرد . ويجب دراسة الفكر أو المعرفة من هذه الزاوية . وكل محاولة لفصل الفكر عن العمل كما فعلت الفلسفات السابقة . ودراسته مستقلا عن العمل انما هي دراسة باطلة .

وربط الفكر بالعمل يتضمن انقلابا في النظر إلى المعرفة : فبدلا من النظر في الأصول والمنابع البعيدة للحقيقة أو المعنى كما كانت تفعل الفلسفات دائماً ، فإن الفلسفة العلمية حولت النظر إلى النتائج والغايات العملية فحسب فأصبح معيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عمليا ، فهو يقول « الفكرة صادقة اذا كانت تعمل Works » ويقول « الفكرة صادقة اذا كانت لها نتائج عملية تقودنا إلى الموضوع المقصود بها ادراكه » ويقول « القضية صادقة اذا كانت تعطينا أكبر كم من الرضا Satisfaction ... بما في ذلك ارضاء الذوق »[2] ويقول الحقيقة خاصية لما يقبل « التحقق العملي » Verification . وأحيانا يستعمل بدلا من التحقق العملي كلمة Cash ومعناها الحرفي هو دفع القيمة النقدية وهذا ما جعل مفسريه يقولون ان الحقيقة عند وليم جيمس هي الفكرة التي تنفع أو تفيد عمليا . وكل هذه العبارات تلتقي في فكرة النجاح العملي كتعريف للحقيقة . ووليم جيمس يعتبر مذهبه هذا منهجا أكثر منه مذهبا ويُقرِّب بين منهجه هذا ومنهج العلوم التجريبية حيث ان فرضا من الفروض لا يصبح حقيقة علمية الا بالعمل اللاحق للفرض من حيث تحقيقه Verification في التجربة التي تؤيده وهذا هو معنى أن الحقيقة خاصية لما يقبل التحقق العملي .

---

(١) Principles of Psychology : W. James

(٢) W. James في Le Pragmatisme الترجمة الفرنسية ص ١٩٩ ، ٢٠٢

ولكي نفهم مغزى الانقلاب الذي أدخله المذهب العملي في فكرة الحقيقة يمكن أن نقارن بينه وبين المذهب العقلي من هذه الجهة : فالفكرة في المذهب العقلي انما يقال انها حقيقة اذا صدرت عن واقع سواء أكان هذا الواقع هو المثال الأفلاطوني أو الأشياء الخارجية كما عند أرسطو . فعلامة الحقيقة المطابقة لشيء ما خارج الفكر . وهذه المطابقة هي التي تجعل الحقيقة واحدة لا تتعدد ولا تقبل النمو والتطور . فهي اذن حقيقة استاتيكية . أما في المذهب العملي فالفكرة لا توصف بصفة الحقيقة لان الفكرة تطابق الواقع وانما لكونها تنجح عمليا وترضينا أو تؤدي نفعا ، أي بالنظر إلى وظيفتها أو نتيجتها التي تؤديها بالنسبة لنا . ومن ثم لا تكون « الحقيقة » صفة ملازمة للفكرة او القضية الحقيقية كما يظن عادة وانما هي « حادث » event يعرض للفكرة او القضية فيكسبها تلك الصفة بناء على العمل الذي نحققه ، أو على حد قول بركسون في مقدمته للترجمة الفرنسية لكتاب وليم جيمس المسمى « المذهب العملي » حين يلخص هذا المذهب فيقول « الحقيقة اختراع Invention وليست اكتشافا découverte » .

ونحن لا نستطيع في استعراض المذاهب العملية أن نُغفل المذهب الأصطلاحي أو الاتفاقي Conventionisme في فرنسا عند هنري بوانكاريه Poincaré إمام الرياضة في مطلع هذا القرن والذي أسهم في التفكير الفلسفي المتصل بفلسفة العلوم ومن ثم أهمية موقفه . لقد خلص من دراساته لأصول الرياضيات ومبادئها [1] بنظرية في المعرفة العلمية وخاصة الرياضة يقول فيها إن الأصول والمبادىء التي تقوم عليها الهندسة والميكانيكا هي مجرد « اصطلاح » أو « اتفاق » (Convention) تواضع الرياضيون عليه ، ونحن نضفي على هذا الاصطلاح أو الاتفاق صفة « الحقيقة » لا لأنه يطابق الواقع ويعبر عنه بل لأنه « أكثر ملاءمة أو مناسبة » plus commode من غيره . وبذلك

(١) H. Poincaré في كتب عديدة منها De l'hypothèse dans les sciences. Dernières Pensées و Science et Méthode.

أخذ فكرة الحقيقة عنده معنى الملاءمة أو المناسبة ، فلا وجه اذن للتساؤل عما اذا كانت الهندسة الاقليدية القائلة بأن المستقيم أقرب بعد بين نقطتين أو أن مجموع زوايا المثلث قائمتان ، أكثر حقيقة وصدقا من هندسات لا أقليدية تقول ان القوس أقرب بعد بين نقطتين وان زوايا المثلث أكثر أو أقل من قائمتين ، وانما هي (أي الأقليدية) فقط أكثر ملاءمة ومناسبة لنا . خذ أيضا القضية : الأرض تدور حول الشمس . فهي قضية لا معنى لها في ذاتها لأنه لا توجد تجربة واحدة تسمح بالتحقق منها (كتب هذا قبل عصر السفر إلى الفضاء ورؤية كوكب الأرض يدور) وانما معناها فقط هو انه من الملائم أن نفرض دوران الأرض حول الشمس لأن في ذلك ما يعيننا على تفسير أمور كثيرة لا يتأتى تفسيرها بالفرض العكسي القائل بدوران الشمس حول الأرض .

ونلاحظ أننا إذا أخذنا تلك العبارات مأخذا حرفيا فسيصبح مذهب بوانكاريه مطابقا لمذهب وليم جيمس . إلا ان بوانكاريه يحدد معنى الملاءمة فيقول : أولا هي « البساطة » . ففي قولك الأرض تدور حول الشمس بساطة في التفسير العلمي تسمح برد ظواهر كثيرة متفرقة إلى وحدة فكرية لا تسمح بها القضية المضادة القائلة بدوران الشمس حول الأرض . ثانيا الملاءمة هي « المطابقة » لبعض تجاربنا التي تتوقف على تكويننا الجسمي والعقلي ، فوصفنا للهندسة الإقليدية بالحقيقة أو الملاءمة انما معناه انها تطابق تجاربنا نحن عن الأجسام الطبيعية بحيث لو كانت هناك كائنات عاقلة غيرنا ذوات بعدين فقط لاختلفت تجاربها تبعا لتكوينها ولما وجدت سبيلا إلى اعتبار الهندسة الإقليدية أنسب الهندسات . ومن ثم يبدو في آخر الأمر أن موقف بوانكاريه من هذه الزاوية أقرب إلى المذهب البيولوجي عند ارنست ماخ منه إلى موقف وليم جيمس .

والخلاصة ان أصول العلوم الرياضية (مثل البديهيات والمسلمات في

الهندسة) هي مجرد اصطلاح او اتفاق تواضع عليه العلماء لما يمتاز به من ملاءمة وهذا هو كل ما ننسبه اليها من معاني الحقيقة .

هناك أيضا تيار عملي في انجلترا عند شيلر Schiller في كتابه « دراسات في المذهب الإنساني »[1] . وإذا كان بروتاغوراس (وهو الذي اعتبره شيلر الأب الأول للمذهب العملي) كانسان هو معيار الحق والباطل ، وإذا كان ما ينفع الإنسان هو كل ما يهم ، فإن المذهب العملي يمكن أن يوصف بأنه مذهب انساني Humanism . والاسم هنا هو الشيء الجديد الوحيد ، فتحت هذا الاسم الجديد يعرض شيلر نفس الموقف الوظيفي والأداتي للحقيقة ، ونفس التوحيد بين الحقيقة والبطلان وبين الملائم وغير الملائم . وخلال مجرى الكتاب كله نقد للتصورية الهيجلية من هذه الزاوية العملية .

وإذا أردنا الآن أن نناقش هذه النزعات العملية جملة نعترف أن لها فضلا في ابراز الأصول البيولوجية للفكر الإنساني وفي بيان ان المعرفة تنمو وتتطور متصلة بالحياة العملية ولو في أغلب الأحيان . وبذلك أضافت المذاهب العملية قضية جديدة إلى الفكر الفلسفي وهي انه لم يعد هناك موطن لحقيقة استاتيكية كما تصورها من قبلهم ومن ثم فلا مطابقة تامة بين الفكر وموضوعه الخارجي .

ولكنها مذاهب تثير الاعتراض من أكثر من جهة : فنحن لو سلمنا بأن الفكر او المعرفة وظيفة من وظائف الحياة البيولوجية بقصد العمل في أوسع معانيه فإنه لا ينتج عن هذا ان المعرفة تظل في نموها المطرد متصلة دائما بالعمل والمنفعة . فمن الثابت في تاريخ العلوم أن الكثير من اكتشافاتها لا تجد ولو في البداية تطبيقا أو نفعا كما أن العلوم تنمو وتتطور لذاتها ومن داخلها ومستقلة عن فائدتها في الصناعة والحياة . وأفكار مثل النجاح والعمل والنتائج والتحقق

---

(١) Studies in Humanism : F.C.S. Schiller

والملاءمة تتجاهل أهمية الاكتشاف العلمي ونمو العلوم المتحررين من كل فائدة تطبيقية فيها مصلحة للإنسان. واذا كان الفكر العلمي المتحرر « ينجح » بعد هذا أو يكون « أكثر ملاءمة » فما ذلك إلا لأنه حقيقي أولا ولأن الأفكار غير العلمية لا تمتاز بهذه الميزة أي الحقيقة. ومن ثم يبدو لنا ضرورة قلب الانقلاب العملي : فبدلا من القول بأن فكرة ما هي حقيقية لأنها تعمل أو تنجح او ملائمة ، يجب القول ان الفكرة تعمل او تنجح أو تلائم لأنها حقيقية أولا . هذا فصل الخطاب .

٢٥

المذهب الحدسي (برجسون)

ان النزعة الواقعية عند هنري برجسون Bergson (١٨٥٩ — ١٩٤٠) أشهر فلاسفة مطلع هذا القرن أكثر وضوحاً من نزعة معاصريه العمليين : فقد لقيت التجربة عنده معنى أكثر صدقا وعمقا ، كما أنه ناهض بمنهجه التجريبي هذا « العقل » ، لا كمنبع للنزعات التصورية ، وانما كمنبع لمعرفة الحقيقة او « الواقع » le réel . هذا الواقع الذي تمسّك به واراد أن ينفذ اليه تجريبيا — خاصة في ألمع كتبه المسمى « التطور الخلاق » (١٩٠٧) [١] — بواسطة قوة غير العقل هي من قبيل التجربة الوجدانية سماها « الحدس » (Intuition) . لهذا يوصف مذهبه بأنه المذهب المناهض للعقل أو اللاعقلي Anti-intellectualisme أو المذهب الحدسي Intuitionisme .

ما هو هذا الواقع عند برجسون ؟ لقد فلسف برجسون في عصر نهضة العلوم البيولوجية ونظريات تطور الأحياء ، عصر كتابي : « أصل الأنواع » لداروين [٢] و « ذكريات حشرية » لهنري فابر [٣] (مؤسس علم الحشرات

---

(١) Evolution Créatrice : H. Bergson

(٢) The Origin of Spieces : Darwin

(٣) Souvenirs Entemologiques : H. Fabre

Entemology) . وكان برجسون ابن عصره فقد تأثر بهذه العلوم البيولوجية وما تتضمنه من إلتفات إلى « الحياة » (vie) في كل صورها ، ومن تطور للأحياء . فاستمد من البيولوجيا فكرة الحياة ورأى فيها فكرة محورية في هذا العالم الذي ظل الفلاسفة طويلا ينظرون اليه في ضوء التقدم المبكر للرياضيات والطبيعيات منذ القرن السابع عشر على أنه مجرد رياضة وطبيعة . أو هندسة وميكانيكا . واعتبر الحياة « الواقع » الكبير الذي يجب أن يتطلع اليه الفيلسوف ويتقدم لفحصه فلسفيا لأن العلوم البيولوجية قصرت في هذا المضمار .

فلقد كان البيولوجيون وما زالوا يرون أن منبع الحياة هو المادة الجامدة أعني اتحاد عناصر كيمائية في ظروف طبيعية ملائمة فظهرت « بالصدفة » الخلية الحية الأولى التي تطورت في هذا الطريق الطويل للأحياء كما هي بادية اليوم ، ثم ان هذا التطور الغريب من الخلية الأولى إلى هذه الصور المعقدة للأحياء انما هو أيضا وليد « الصدفة » او التغيرات المفاجئة التي تطرأ على الجسم العضوي فينشأ نوع جديد ، وهكذا تعددت وتكاثرت الأنواع والأجناس صدفة .

وبرجسون يرفض هذه النظرة المادية إلى الحياة ، المألوفة لدى البيولوجيين : فلا الصدفة قانون نشأة الحياة وتطورها إلى أحياء ولا المادة أصل الحياة .

فالقول بالصدفة كتفسير لنشأة الحياة وتطورها إلى أنواع مرفوض لأنه إذا وجدت برغم هذا التطور خصائص او اتجاهات ثابتة للحياة (كالأبصار مثلا) في أنواع مستقلة تماماً بعضها عن بعض منذ البداية في شجرة التطور ، فلا بد من القول بأن الحياة لا تخضع للصدفة ، وإلا فستصبح الصدفة معجزة متكررة ومتجددة وهذا باطل [1] .

---

(١) بين برجسون في أمثلة منتقاة كيف أن الصدفة لا تفسر نشأة الحياة ولا تطور الاحياء . ومما يتمثل به برجسون مثال العين وهو العضو المعقد الذي يتركب من أجهزة متماثلة ومؤدية لنفس الوظيفة عند سلسلتين من الأحياء أنفصلتا مبكراً قبل نشأة العين هما الحيوانات الفقرية

ثم إن المادة أو ما هو مادي في الكائن العضوي ليس هو الحياة نفسها انما هو صورتها السالبة (كالصورة الفوتوغرافية السالبة le négatif) إذْ الحياة لكي تظهر قبلت هذا الحل الذي فرضته عليها المادة . ومن يفسر الحياة بالمادة فكمن يفسر النفق بالجبل ، والنهر بالمجرى ، والممر بالعقبة التي ذُلِّلت (التشبيهات من برجسون) .

وهكذا يرى برجسون ان للحياة أصلا غير مادي وانها انطلقت من « خزان كبير للحياة »[1] وانتثرت على الأرجح في كل الكواكب التي تدور في ركب النجوم[2] ، وأخذت أشكالا أبعد ما تكون عن خيالنا حسب ما يحيط بها من ظروف . وفي كوكبنا كان يمكن للحياة أن تكون في مجموعها أرقى مما هي عليه !! وهذا ما قد يكون حادثا في عوالم اخرى تنطاق فيها الحياة خلال مادة أقل استعصاء . وحيث لم يجد التيار الحيوي ممراً هينا فانه لا يحدث أبدا ان تستخلص الحياة فيها كما استخلصت في كوكبنا كم الطاقة الخلاقة ونوعها مما تمثله الصورة الإنسانية[3] .

وماهية الحياة أينما كانت واحدة لا تتخلف : فهي تختزن بالتدريج طاقة تظل كامنة بالقوة فيها ثم تحررها فجأة في صورة عمل أو حركة[4] .

والحيوانات الرخوة : فعند الفقريات تنشأ الشبكية كبروز في دماغ الجنين . بينما تنشأ الشبكية عند الحيوانات الرخوة فوق سطح الجلد بعيداً عن دماغ الجنين . فكيف نفهم ظهور نفس العضو لدى سلسلتين متباعدتين ؟ هل نقول بالصدفة ؟ وهل تتكرر الصدفة تماماً في كل تفصيلاتها رغم هذا التباعد بين السلسلتين ؟ طبعاً لا وانما يجب القول فقط بأن الحياة بما لها نزعات اصيلة (كوظيفة الإبصار) تستخدم المادة أياً كانت كالمخ أو الجلد لابراز وظيفتها ، اذ الوظيفة هي التي أنشأت العضو سواء في المخ أو على سطح الجلد .

(١) Energie Spirituelle : H. Bergson ص ٦٣ —٩

(٢) لم يعرف الانسان حتى الآن خارج كوكب الأرض غير تابعه القمر ولم يعثر فيه على أثر للحياة .

(٣) Durée et Simultanéité : H. Bergson ص ٢٧٣ – ٢٢٥

(٤) المرجع السابق

ويشرح برجسون هذا فيقول : « اذا بحثنا كيف يفعل الجسم الحي لكي يأتي حركة فسنرى ان طريقته دائما واحدة بعينها وهي انه يستعمل بعض جواهر (عناصر مادية) يمكن أن نسميها متفجرات وتشبه بارود المدفع من حيث إنها لا تنتظر إلا شرارة واحدة لكي تنفجر . واني أقصد بتلك الجواهر الأطعمة وبصفة خاصة الكربوهيدرات والدهنيات . ان قدراً كبيرا من الطاقة كامن فيها وقابل للتحول إلى حركة . ان هذه الطاقة قد أخذتها عن الشمس ببطء شديد وبالتدريج النباتات والحيوانات التي تقتات بالنباتات أو بحيوانات اغتذت بالنباتات . انها تُدخل في الجسم الحي متفجرات صنعتها الحياة باختزانها الطاقة الشمسية ، وعندما يأتي الجسم الحي حركة فأنه يحرر الطاقة المحبوسة في الاتجاه الذي اختاره وتم الحركة ... »[1]

ومن ثم فإن الحياة تتميز بخصائص مخالفة للمادة تماماً : « فالعالم المادي اذا ترك وشأنه فأنه يخضع لقوانين حتمية : ففي ظروف معينة تسلك المادة سلوكاً محدداً ، ولا شيء فيها لا يمكن التنبؤ به ، فاذا كان علمنا تاما وقدرتنا على الحساب لانهائية فسنعلم مقدما كل ما سيجري في العالم المادي جملة وتفصيلا ، تماما كما نتنبأ بكسوف الشمس وخسوف القمر . وبالجملة المادة قصور ذاتي inertie وهندسة وضرورة (nécessité) . ولكن مع الحياة تظهر الحركة التي لا يمكن التنبؤ بها ، الحركة الحرة . الكائن الحي يختار أو يتجه إلى الاختيار . فعالم المادة الذي كل ما فيه محدد معين انما هو محاط بمنطقة من اللاتحدد أو اللاتعين zone d'indétermination ، ذلك لأن الحياة هي الحرية تندس في الضرورة وتحولها لمصلحتها »[2] .

هكذا نرى أن كلا من الحياة والمادة حركة مضادة للأخرى ، وما

(١) Energie Spirituelle : H. Bergson ص ١٤ — ١٥

(٢) نفس المرجع ص ١٢ — ١٤

الكائنات العضوية أو كل الأنواع الحية إلا وليدة حالة من التعادل والتصالح بين اندفاع الحياة وجمود المـــادة ، انها الحياة وقد انتُقِصت ، ومقاومة المادة وقد ذللت .

لكن برجسون يذهب إلى أبعد من هذا حين يقول بأن الحياة هي أصل المادة نفسها وان هذه الأخيرة حياة توقفت عن أن تحيا . وهو يوضح هذا في تشبيهات عديدة : منها ان الحياة أشبه بالموجة التي تتقدم خلال الكائنات العضوية تقيم جيلا وتترك ما قبله مادة هامدة ، ومنها انها تيار يجري ومجهود خلاق ذو طبيعة ديناميكية متحركة متطورة كما يبدو من سلسلة الأحياء نباتية وحيوانية ، أما المادة فهي التخلف عن ذلك التيار الحيوي والتجرد عن الديناميكية والحركة ، فالمادة هي تلك الحياة نفسها اذا نامت على حد تعبيره واذا توقفت عن أن تحيا . وفي تشبيه مشهور عنده يقول ان الحياة أشبه بنفث البخار المنطلق من خزان كبير jets ، وان المادة أشبه بقطرات البخار التي تكثفت وسقطت في الاتجاه المضاد ، أما الأحياء المختلفة فهي كل ما تبقى من ذلك النفث الأصيل للبخار الذي يحاول أن يقيم ما تساقط منه . وفي تشبيه مقارب يقول ان الحياة أشبه بالمجهود الذي نبذله لرفع ذراعنا في الهواء ، أما المادة فهي كانقطاع هذا المجهود ووقوع الذراع ممتدا إلى جوار الجسد . أما الأحياء المختلفة فهي كل ما تبقى من إرادة في ذلك الذراع الممتد . وفي تشبيه آخر يقول ان الحياة أشبه بالألعاب النارية ــ الصواريخ ــ المنطلقة ، والمادة أشبه بالشظايا المتخلفة الساقطة منها ، والأحياء كالطريق الذي يشقه آخر صاروخ ينطلق بين الشظايا [1] .

كل ما تقدم إنما هو عن الصلة بين الحياة والمادة . أما الحياة ذاتها فان برجسون يتمثلها دائما كوجدان نفسي كبير ، وعباراته فيما يختص بهذا

---

(١) Energie Spirituelle : H. Bergson انظر مواضع مختلفة خاصة ٢٦٨ ــ ٩ و ٢٧٢

التصور الوجداني أو السيكولوجي للحياة قاطعة وكثيرة ، يقول في فقرة : « كل شيء يجري كما لو كان هناك تيار وجداني هائل اخترق المادة ... والوجدان أوشك بهذا أن يقع في فخ ، فالمادة تطوقه وتخضعه لسيرها الأتوماتيكي وتدفعه إلى الغفوة أو النوم في لاوعيها inconscience ، ففي بعض خطوط التطور ـ في عالم النباتات خاصة ـ القاعدة هي الاتوماتيكية واللاوعي ... ولكن في خطوط أخرى من التطور يتحرر الوجدان بعض الشيء بحيث يكون للفرد شعورما ومن ثم مجال للاختيار ، إلا أن ضرورات العيش تجعل قدرته على الاختيار مجرد مساعد لحاجة العيش ... انه بالإنسان وحده حدثت قفزة مفاجئة ، لقد انكسر القيد (عن حرية الوجدان) » [1] .
ويقول في فقرة اخرى : « تطور الحياة منذ أصولها إلى الانسان يثير أمام بصرنا صورة تيار وجداني انخرط في المادة كما لو كان يريد أن يشق له ممرا في جوفها ، ويحاول محاولات يمنة ويسرة ، ويسير قدما بعض الشيء إلى الأمام ، ويتحطم في أغلب الأحيان بالارتطام على الصخر ، ويعود إلى الظهور جليا في الضوء ـ وهذا الاتجاه هو خط سير التطور الذي ينتهي إلى الانسان » [2] .

والحياة كتيار وجداني يخترق المادة ويتغلغل فيها ليعضونها ويحييها إنما هو تيار « ممتلىء » ، كحزمة من العيدان أو كماء منطلق من نافورة ، بعدد كبير من الاتجاهات الأصيلة والنزعات المتضاربة المتشابكة المتداخلة فيما بينها والتي يخرج بعضها عن بعض وتنقسم إلى الأنواع الحية المختلفة كما تنقسم الحزمة إلى عيدان منفصلة أو كما ينقسم الماء المندفع من نافورة ، بادئة بالانقسام إلى نبات وحيوان .

وفي الحيوان كان الاتجاه الأساسي أو النزعة الأصيلة المشتركة بين

---

(١) Energie Spirituelle : H. Bergson ص ٢٠ ــ ٢١

(٢) نفس المرجع ص ٢٢

الحيوانات : وهي النزعة الماثلة في ذلك الوجدان الحيوي في كل انقساماته إلى أنواع حيوانية . انما هي النزعة إلى العمل action على المادة الجامدة لتقيمها وتحييها أي تعضونها (تجعلها كائنات عضوية) طوال تطورها الخلاق لتلك الأنواع . فالحياة كوجدان انما تنزع أساساً وقبل كل شيء إلى « العمل » هذا ومنذ المراحل الأولى لم يكن لهذا العمل على المادة أي هدف معين تهدف اليه الحياة وتتوقعه من عملها . لذلك جاء التنوع الشديد العظيم وغير المتوقع للكائنات الحية الأولى .

واذا كان العمل على المادة لم يكن ليهدف منذ البداية إلى غاية مرسومة متوقعة فهو اذن عمل في جوهره غير مقيد بشيء . أي عمل حر مختار طليق ، فالحياة اذن في صميمها اختيار حر .

هكذا يؤكد برجسون الحرية في أعماق الحياة نفسها . وفي الواقع كانت فلسفته الفلسفة الأولى المنادية بالحرية في عصر فلسفات السيانتزم Scientism والمادية بكل صورهما المختلفة التي شاعت منذ القرن الماضي [١] .

من جهة اخرى اذا كانت الحياة في صميمها عملا حراً واختياراً حراً للعمل . فان هذا يفترض حتما في الوقت عينه ما يسميه برجسون « التمثل المسبق » لامكان هذا العمل أو ذاك . أي يفترض « معرفة » اذ لا بد أن ترتسم صور الأعمال الممكنة المختلفة ارتساماً سابقا عند الكائن الحي قبل اختياره لعمل معين بالذات . فالأبصار مثلا وظيفته أن يعرفنا على نحو ما بشيء من الأشياء ويرسم في الوقت عينه امكانات مختلفة للعمل نحو ذلك الشيء . ومن تلك الإمكانات المختلفة للعمل تختار الحياة أو بالأحرى الحي عملا أو سلوكاً واحداً . ومن هذا يتضح أن المعرفة Connaissance وهي نزعة أخرى هامة من النزعات التي يشتمل عليها الوجدان الحيوي . انما هي نزعة متصلة

---

(١) انظر الفصل السادس

بالنزعة إلى العمل ؛ بل هي في خدمة العمل وخاضعة له [1] .

ويقول برجسون ان كل معرفة انما هي متجهة في الأصل إلى العمل وخاضعة لحاجة الكائن العضوي للعمل ولا توجد معرفة تتجرد عن العمل . وهنا نلمس الجانب « البرجماتي » في الفلسفة البرجسونية الذي يجعل المعرفة في خدمة العمل .

لقد اخترعت الحياة أثناء تطورها الطويل آلتين أو قوتين للمعرفة المتجهة نحو العمل وهما الغريزة **instinct** والعقل **intelligence** : هاتان القوتان في الأصل نزعتان من النزعات المتشابكة المتداخلة في التيار الحيوي الأصيل ثم أخذتا في التخارج احداهما عن الأخرى وانفصلتا بالتدريج أثناء تطور الحياة بحيث ذهبت كل قوة إلى طريقها : الغريزة إلى الحيوانات على اختلافها ، والعقل إلى الانسان وحده ، ولكن مع احتفاظ كل قوة منهما في عالمها بهامش حولها من القوة الأخرى ، فلا يوجد عقل دون أن يحفه هامش من الغريزة كما عند الإنسان . ولا غريزة دون أن يحفها هامش من العقل كما عند الحيوان [2] .

لنركز الانتباه الآن في العقل الذي تحيز في الإنسان لنرى كيف انه قوة للمعرفة المتجهة إلى العمل (قوة برجماتية) وكيف انه لا يعرف إلا المادة وعالم الطبيعة ويفشل في إدراك الحياة أو الواقع او الروح أو الديمومة مما هو موضوع الميتافيزيقا . فالعقل الإنساني عند برجسون يمتاز بأنه يصنع آلات من المادة الجامدة ليعمل بها ويؤثر على المادة الجامدة نفسها خدمة للحياة ، في حين ان الغريزة عند الحيوان تستخدم في عملها آلات عضوية هي أعضاء في جسم الكائن الحي . هذا واختراعات العقل الآلية المتتابعة تؤرخ تطوره أو تقدم الانسان (عصور الحجر والبرونز والحديد وطاحونة الماء والهواء

---

(١) **Evolution Créatrice : H. Bergson** ص ٨٢ ــ ٨٣ ، ٩٥ ، ١٠٥

(٢) نفس المرجع ص ١٤٦ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٦٢

وعصر البخار الخ ...) ويقول برجسون اذا تنازلنا عن كبريائنا وأردنا أن نُعرِّف الانسان على حقيقته كما يبدو لنا منذ ما قبل التاريخ ، فلن نقول إن الانسان عاقل او ناطق **Homo sapiens** وإنما الإنسان عامل **Homo faber** أي ان الانسان اذا عُرِّف بعقله في الفلسفات القديمة فذلك عن كبرياء ، ويجب أن نعرفه بعمله وبعقله الخاضع للعمل والمتجه لا إلى النظر والمعرفة في ذاتها وإنما إلى العمل فقط . ومن ثم جاء عند برجسون تعريفه للعقل من زاوية العمل الذي يقول : العقل في نشاطه الأساسي هو قوة لصنع أشياء اصطناعية وبخاصة لصنع آلات بها يصنع آلات أخرى ، مع تغيير فيما يصنع إلى ما لا نهاية (١) .

هذا من جهة العمل ، أما من جهة المعرفة فإن عقلنا لا يعرف إلا المادة وصفات المادة وبالجملة عالم الطبيعة وخصائصه الرياضية . ومن ثم جاء تفوقه منذ القدم في علوم الرياضة أو الكم مما هو من صفات المادة . وكل الوسائل العقلية في الفهم والمعرفة تناسب المادة والمكان . فالعقل يستعمل اللغة لأن ألفاظها تناسب تقطيع المادة إلى أجزاء ، ويستعمل المنطق لأن المنطق أيضا يحلل ويقطع الأشياء إلى تصورات عامة ويربط بينها بروابط استنباطية . فالعقل محلل مقطع لغويّ منطقي يستعمل التصورات العامة التي لا تميز فرداً عن آخر ، وينجح في علوم المادة والمكان (الرياضة) . وعلى هذا فان العقل يعجز عن إدراك ما وراء المكان من واقع أو حقيقة أولى أعني عن الحياة ، لأن الحياة حركة دائبة وتيار من الاتجاهات والنزعات المتشابكة المتداخلة اذا تعرض لها العقل فانه سيلجأ من غير شك في فهمها إلى نفس الأساليب المكانية : فهو يحلل او يقطع الحياة الوجدانية المتصلة المتداخلة بأن يجعلها أجزاء منفصلة متخارجة بعضها عن بعض . كما يحيل التيار الوجداني إلى شيء مكاني لا حياة ولا تيار فيه ، ويستعمل الألفاظ والتصورات العقلية

---

(١) نفس المرجع ١٥١

التي تجمد ذلك التيار ولا تعبر عما له من خصوصية وفردية : مثلا هو لكي يفهم الحركة فانه باستناده إلى منهجه في التحليل سيعوض بدلا عنها أجزاء من المكان غير متحركة يؤدي تتابعها إلى ما يشبه الحركة دون ان توجد حركة كما هو الشأن في الصور المتحركة التي هي في الواقع صور ثابتة تتابع على الرؤية البصرية . ولما كان الواقع أو الحقيقة الأولى أو الحياة أمراً مشخصا وشيئا مفرداً وديمومة ديناميكية فان العقل لا يستطيع أن يدرك ما هو مفرد لأنه يدرك بالتصورات العامة وألفاظ اللغة التي تعبر عما هو عام ، كما انه لا يستطيع أن يفهم حركتها الدائبة إلا بأن يحللها إلى أجزاء غير متحركة .

واذا كانت الحياة شيئا مشخصا وفرديا فلا يمكن أن تدرك فيما لها من خصوصية وفردية إلا بقوة أخرى غير العقل . فما هي هذه القوة ؟ يقول برجسون انها الحدس . وهذه الكلمة قديمة في الفلسفة ولها معان مختلفة ، ومعناها عند برجسون قوة أشبه بالغريزة الحيوانية تدرك موضوعها ادراكا مباشرا ، أي من غير توسط من لغة وتصورات وتحليل كما يفعل العقل . هي قوة تتغلغل بدلا من أن تحوم حول موضوعها من الخارج كما يفعل العقل ، تتغلغل في صميم الواقع وتتحد بباطن التيار الحيوي وتعيش في ما للحياة من مميزات خاصة وفريدة فتدرك حركتها وتطورها وتدرك جوهرها الزمني الوجداني وترى فعلها الخلاق وكل ذلك من غير واسطة تحول بين العارف والمعروف . فالحدس اذن هو القوة الوحيدة التي تسمح بالاتحاد المباشر بين الفكر والواقع المشخص ، واذن فهو قوة تجربة مباشرة أصدق وأعمق من تجربة الحواس ظاهرة وباطنة التي نادت بها الفلسفات التجريبية السابقة ، لان تجربة الحدس تغوص في أعماق الواقع او الديمومة أو الروح وتمتزج بالباطن لا بالظاهر ، وبما في الباطن من جانب فريد .

وبرجسون لا يلجأ إلى التعريفات . ففلسفته تتعارض معها لأن كل تعريف إنما هو تعبير عقلي بالتصورات والألفاظ يبعدنا عن الواقع الفريد ،

ولذلك فهو لا يعرف الحدس ولكنه يصفه في كثير من جهاته وتطبيقاته أوصافا تقربه إلى الفهم ، فهو يقول مثلا في إحدى عباراته المشهورة « نسمي حدساً ذلك التعاطف Sympathie الذي ينتقل به المرء إلى باطن الموضوع لكي يساوق أو يطابق Coincider ما هو فريد فيه وبالتالي ما لا يمكن التعبير عنه (بتصور أو لغة) »[1] . فالحدس تعاطف ومشاركة وجدانية للغوص في باطن الواقع والاتحاد بما للواقع من خصوصية ينفرد بها مما لا يمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة . وخير طريق لفهم الحدس عنده أن نفهمه كما يفعل هو في ضوء الغريزة عند الحيوان التي أطنب في الكلام عنها في كتابه « التطور الخلاق » ورأى فيها معرفة حدسية عند الحيوان . فبرجسون تعمق دراسة البيولوجيا وتأثر لا بنظرية الأنواع عند داروين وإنما أيضا بدراسات هنري فابر H. Fabre في علم الحشرات . فهذا الأخير جمع وقائع كثيرة ومثيرة حقا فيما يختص بسلوك الحشرات ، نذكر منها على سبيل المثال — مما نقله عنه هنري برجسون نفسه من وقائع كثيرة — سلوك أنثى الزنبار (الدبور) عندما تضع بويضاتها[2] ، فهي لكي تضعها ولو كان ذلك لأول مرة في حياتها ومن غير تعلم سابق ، تهاجم حشرة اخرى (Grillon) ذات ثلاثة مقاطع ، لكل مقطع قدمان ، وتطعنها كما يقول فابر من غير تعلم سابق ثلاث طعنات لا تنقص ولا تزيد ، احداها في وسط المقطع الاول والثانية وسط المقطع الثاني والثالثة وسط الأخير . فتشل حركة أقدام الفريسة دون أن تموت فتنقلها أنثى الزبار إلى وكرها حية فاقدة الحركة فتضع فوقها البويضات ثم تقفل الوكر فتفقس البويضات فيجد الصغار لحما طازجا يغتذون به . ويعلق فابر على هذا السلوك المثير بقوله وهو يصف طعن الفريسة بتلك الطريقة : « انه أبرع من مبضع أمهر الجراحين » . ويرى برجسون في هذا

---

(١) Pensée et Mouvant : H. Bergson ص ٢٠٥

(٢) Evolution Créatrice : H. Bergson ص ١٨٧ ، انظر أمثلة اخرى ذكرها برجسون (ص ١٧٨ — ١٩٠)

السلوك كله أفعالا غريزية لم تكتسب من التجربة لأن أنثى الزنبار تأتيها من غير تعلم سابق . فهي لا تطعن بابرتها أية حشرة اخرى وإنما هذه بالذات . فكيف تعرفت على فريستها الضرورية لها دون تعلم سابق ؟ ثم هي تطعنها ثلاث طعنات وحسب دون أن تخطىء مواضعها وعددها ، فكيف أتقنت هذا الفن ؟ ثم هي تنقلها إلى وكرها وتضع بويضاتها فوقها لكي يجد الصغار لحما طازجا حيا . فكيف أدركت هذا كله ؟ هذه الأسئلة لها جواب واحد عند برجسون هو أن الحيوان إنما أدرك هذا « بالغريزة » أي ادراكا مباشرا ومن غير تعلم سابق ودون حاجة إلى استعمال الوسائل العقلية كالتصورات العامة المألوفة للعقل . في ضوء هذه الغريزة الحيوانية التي هي الحدس عند الحيوان يمكن فهم الحدس كقوة عارفة عند الإنسان . فقد قلنا إن العقل إذا كان قد ذهب إلى الانسان فهو محفوف بهامش من الغريزة وما علينا إلا أن نتعمق هذه الغريزة لنعرف معرفة حدسية ونعرف الواقع معرفة مباشرة . والفارق الوحيد بين الغريزة والحدس هو أن الأولى تأتي دائما عند الحيوان أفعالاً معينة محددة مكررة عند نوع معين من انواع الحيوان ، بحيث لا تتغير هذه الأفعال ، فدائرتها ضيقة محددة ، أما الحدس عند الإنسان فهو واسع وهو أيضا ليس قوة عملية يأتي بها الإنسان فعلا مكررا أو سلوكا معيناً ، وانما هو قوة دراكة أي للمعرفة ، وبصفة أخص للمعرفة الميتافيزيقية لأنه بهذه القوة نصل إلى حقيقة الحياة والروح والديمومة أو الألوهة ، وكلها بمعنى واحد ، لهذا كانت المعرفة بالحقيقة عند برجسون معرفة تجريبية .

وهنا الآن نص من برجسون فيه تحديد الصلات والفوارق بين حدس وغريزة وعقل يقول : « الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل ، واعية بنفسها قادرة على التفكير في موضوعها وعلى التوسع بدون حدود ... واذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظته التي رفعته إلى هذه المرتبة التي هو فيها ، اذ بدون العقل كان الحدس سيبقى في صورة الغريزة ، عاكفا على الموضوع الخاص الذي يهمه عمليا ومعبرا عن ذاته في

الخارج في شكل حركات وافعال » (١) .

وإذا كنا قد وصفنا مذهب برجسون في المعرفة بأنه مذهب مناهض للعقل أو « لا عقلي » فليس في ذلك أدنى افتئات على العقل ولا حط من شأنه عنده ، فإن برجسون ينبه إلى أن كلا من العقل والحدس يصل إلى المطلق في ميدانه الخاص : العقل في العلم والحدس في الميتافيزيقا . ويحدد برجسون ذلك بقوله « إن قولنا بأن الحدس يعرف الروح ليس فيه أدنى افتئات على العقل ... ونحن لا نقلل أبدا من دور العقل ، ولا نطرده من أية رقعة كان يحتلها حتى الآن ... وكل ما نفعله اننا نقرر انه إلى جواره توجد قوة أخرى قادرة على نوع آخر من المعرفة . فلدينا الآن من جهة العلم والفن الميكانيكي ويرجعان إلى العقل الخالص ، ومن جهة اخرى الميتافيزيقا التي تستعين بالحدس .. » (٢)

ان مذهب برجسون في المعرفة الذي يشايع كانط في عجز العقل عن المعرفة الميتافيزيقية ، والذي عالج هذا العجز بالتوسع في قوة جديدة هي الحدس ، إنما هو مذهب عليه مآخذ : فمذهبه غارق في الحياة البيولوجية إلى حد أنه جعل العقل آلة في يد الحياة للعمل لا للنظر او المعرفة المجردة . ولهذا تقوم ضده الاعتراضات التي سبق أن وجهناها إلى المذاهب العملية جملة . أما الحدس الذي جعله برجسون مباينا للعقل ، فيبدو لنا أيضا أنه أكثر استغراقا في الحياة البيولوجية لأنه الغريزة نفسها حين عدلت خط سيرها من العمل إلى المعرفة الميتافيزيقية . أو ليس غريبا أن ننسب إلى الغريزة الخاضعة لضرورات الحياة البيولوجية هذا الامتياز الكبير في أن تتحول إلى الحدس القادر على ادراك المطلق أو الروح أو الشيء في ذاته ، في حين اننا نرفض مثل هذا الامتياز للعقل ؟ هذا ثم ان الغريزة نفسها بعد عصر هنري فابر وكتابات برجسون دُرست في ضوء جديد في العلوم البيولوجية . لأن علماء البيولوجيا

---

(١) Energie Spirituelle : H. Bergson ص ١٩٢ — ١٩٣

(٢) Pensée et Mouvant : H. Bergson ص ٩٨ — ٩٩

رأووا أن كلمة « غريزة » كلمة غير علمية وتشهد بعجز العلم عن التفسير . ولذلك عندما أعاد العلماء مشاهداتهم من جديد لسلوك الحشرات التي أطنب في أوصافها المثيرة هنري فابر وأتبعه في ذلك برجسون ، وقفوا على الأقل موقفين حيال الغريزة :

فهناك رابو Rabeaud استاذ علم الحشرات بجامعة باريس بعد دراسات طويلة قال ان أفعال الحشرات التي تعزى إلى غريزة إنما هي أفعال « فزيوكيميائية » فمثال أنثى الزنبار التي تطعن فريستها انما تأتي هذا الفعل تحت تأثير تجاذب فيزيوكيميائي بين الحشرتين (الرائحة ، الحرارة الخ ... مثلا) . ثم انها لا تطعن فريستها بتلك الدقة التي وصفها فابر واعتمدها برجسون ، ولكن تضرب ضربات عديدة وسريعة وعشوائية في المقطع الواحد حتى تصيب بإبرتها غضروفا طريا في وسط المقطع ينفذ منه سم الحشرة الذي يخدر الفريسة وهذا فعل كيميائي محض ، كما ان الانجذاب بين الحشرتين والتعرف إلى بعضهما فعل فزيوكيميائي . مثل هذا التفسير الميكانيكي الكيميائي يقبله العلم كشيء أوضح من فكرة الغريزة .

التفسير الآخر الذي جاء به العلامة البلجكي فرلين Verlaine للكثير من الظواهر السلوكية عند الحشرات هو تفسير مبني على نوع من الذاكرة والذكاء عند الحشرات .

لكن اذا أردنا أن نستبقي شيئا من برجسون فهو ان الحدس بكل تأكيد الطريق الأكيد للميتافيزيقا بشرط أن نجعل العقل قادراً على مثل هذه الحدوس الميتافيزيقية .

٢٦

المذهب الماهوي (الفنومنولوجيا)

ممن لهم أثر عظيم في الفلسفات المعاصرة ادموند هوسيرل E. Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) صاحب الفلسفة الفنومنولوجية . انه من أهم فلاسفة هذا العصر الذين قادوا الإنقلاب — لا على فلسفة هيجل — وإنما على الفلسفات التجريبية والبرجماتية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومن الصعب أن نصنف مذهبه تحت اسم محدد كما فعلنا بالنسبة لغيره ، وإن كان هو في الواقع قد ارتضى لفلسفته أن تصنّف كمذهب « وضعي » حيث يقول « اذا كانت كلمة وضعي ليس معناها إلا الأخذ بالمبدأ القائل بأن كل علم يجب أن يؤسس على ما هو في نفسه وضعي positif دون أدنى افتراضات اخرى ، أي على ما يدرك على نحو أصيل مباشر ، فنحن الوضعيون حقا »[1] .

فالفلسفة الفنومنولوجية اذن وضعية بمعنى أنها بحث يريد أن يقوم على ما هو أصيل ومباشر ومن ثم حقيقي أو واقعي . وفي الواقع كان هوسيرل يحلم بفلسفة علمية اي كعلم .

---

(١) Les tendances actuelles de la Philosophie Allemande : G. Gurvitsch ص ١٩

ولنبدأ من كلمة Phenomenology ما معناها ؟ هي كلمة تعني « علم الظواهر » ، ولكن عندما نحاول أن نحدد كلمة الظواهر نفسها نجد صعوبة ، اذ يجب أن نستبعد فورا التصور الكانطي للظواهر التي تُعرف وحدها دون الجوهر أو الشيء في ذاته ، فعند كانط لفظ ظاهرة فيه انتقاص من الوجود كما سبق أن رأينا ، اذ الوجود في ذاته لا يعرف وانما فقط ينبيء عن ذاته ببديل عنه هو الآثار الكيفية التي تطرق الحواس كمادة فيركب منها العقل النظري بصوره أو قوانينه الظواهر التي هي الموضوع الوحيد الذي يعرف . وعلى العكس من ذلك يفهم هوسيرل من لفظ ظاهرة معنى ايجابيا وهو ما يظهر كمعطى لنا أو ما يظهر بذاته كعنصر أصيل لا يرد إلى غيره ، كما أنه لا يحجب وراءه شيئا غيره كالجوهر .

والفلسفة الفنومنولوجية تهدف إلى « وصف » الظواهر وحسب . لقد كانت الظواهر تعرف عند كانط من خلال الأحكام التي تنشئها كموضوعات للمعرفة ، كما تعرف عند التجريبيين من خلال مبدأهم الفلسفي القائل بالبحث عن أصل حسي . ولكن عند هوسيرل يجب أن نعكس اتجاهنا الطبيعي في التفكير فنعود أدراجنا إلى ما قبل الأحكام والأفكار ، وإلى ما قبل المواقف الفلسفية التي تحجب عنا الرؤية ، فنرجع بذلك إلى مجال أسبق منها جميعا هو « المنجرى الحيوي الخالص » pur flux vital ، موطن التجربة المعاشة expérience vécue ، لنرى ما يحتويه ذلك المجال « رؤية مباشرة » ، حدسية ، وما يمثل فيه من « ماهيات » essences .

وهذا المجال كما يقول هوسيرل واقع محايد وليس فيزيقيا ولا سيكولوجيا ولا جوهرا ولا روحا ، وهو سابق على الوجدان نفسه الذي هو نوع خاص من ذلك المجال .

هذا فيما يختص بمعنى كلمة فينومنولوجيا وبهدف الفلسفة الفنومنولوجية كوصف لما يظهر في ذلك المجال الأصيل السابق على الأحكام والتفسيرات

الفلسفية التي تحجب عنا رؤيته .

من جهة أخرى هذه الفلسفة الفنومنولوجية هي فلسفة « ماهية » لأن ما نبحث عنه في ذلك المجال هو ظهور « الماهيات » essences كما تكشف عن ذاتها وترى حدسيا . وهنا نلمس بوضوح كيف أن الفلسفة الفنومنولوجية هي في الواقع نظرية في المعرفة ، أعني في « الحقيقة » . وفي سبيل البحث عن أساس متين للحقيقة ، أو في سبيل البحث عن « الماهية » ، كانت هذه الفلسفة رد فعل عنيفاً على ما أسماه هوسيرل الاتجاه السيكولوجي أو السيكولوجسم Psychologism وهو عيب ساد من وجهة نظره الفلسفات الحديثة من خلال المذاهب التجريبية والبرجماتية الاسمية ، مما جعل فكرة الحقيقة الموضوعية وإمكان العلم أموراً مستحيلة .

اذ الحقيقة – لا يمكن أن تكون مجرد حدث سيكولوجي يبين كيف تتولد الفكرة ابتداء من الإحساسات ، ففي المذاهب التجريبية لا تختلف الحقيقة عن الخطوات السيكولوجية المؤدية لها .

وكذلك الشأن في المذاهب البرجماتية حيث لا تستقل الحقيقة عن الاعتقاد بفكرة ناجحة : فالعلم نفسه ليس إلا نسيجا من اصطلاحات ملائمة أو مناسبة ، أي أسماء كالقوة والطاقة والمكان والزمان الخ يغلف العلم بها العالم ويقيم بينها علاقات هي القوانين وتلك هي الاسمية الملازمة للتجريبية . والرياضة أوسع نسق علمي من الرموز الاسمية المعبرة عن عمليات ، وكل شيء فيها ممكن حسب خيالنا (بوانكاريه) .

كل هذه النظريات السكولوجية تفضي إلى الشك لأنه لا موضوعية ولا ثبات للحقيقة .

ضد هذا السيكولوجيسم الذي هو مجال ما هو ذاتي ومتغير يؤكد هوسيرل

(١) انظر عن السيكولوجسم والوجسيسم ، ومحمد ثابت الفندي : اصول المنطق الرياضي ، الفصل الثالث .

النظرة المنطقية ، اللوجسيسم Logicism ، وأهميتها في المعرفة : اذا يجب ألا نخلط مثلا بين فيض الأحوال الباطنية الذاتية التي يشعر بها الرياضي أثناء برهانه وبين هذا البرهان : إن عمليات البرهان يمكن أن تحدد مستقلة عن ذلك الفيض الذاتي ، ويمكن فقط أن نقول ان الرياضي يبرهن صحيحا أو حقا عندما ينتقل من ذلك الفيض الباطني إلى موضوعية البرهان الحقيقي . ان هذه الموضوعية تحددها شروط منطقية ، وصحة البرهان وهي عدم تناقضه تفرض ذاتها على الرياضي كما على المنطقي . البرهان الصحيح حقيقة كلية والبرهان الخاطىء ملطخ بالذاتية ومن ثم لا يقبل التداول كحقيقة كلية . وبالمثل المثلث القائم الزاوية له موضوعية أيضا بمعنى انه موضوع لمجموعة من المحمولات التي لا تقبل التغير والتي ان تغيرت فقد المثلث القائم الزاوية ذاته . ولكي يتفادى هوسيرل كلمة « فكرة » الكثيرة المعاني ، يقول ان المثلث له « ماهية » essence مكونة من كل المحمولات التي اذا تخيلنا حذفها أدى ذلك إلى زوال المثلث نفسه .

وهوسيرل يتوسع في نظريته في « الماهيات » بأن يحملها إلى المجال المفضل لدى التجريبيين وهو الادراك الحسي : مثلا عندما نقول « الحائط أصفر » فهل نحن نضمن ماهيات في هذا الحكم ؟ ومثلا هل اللون يمكن أن يدرك مستقلا عن السطح الذي يمتد اللون فوقه ؟ بالطبع لا يمكن ادراك اللون مستقلا عن السطح أو المكان حيث يعطى لنا لأنه يصبح غير مدرك ، فنحن لو « غيرنا » بالخيال الموضوع « اللون » بأن نحذف منه محموله « الامتداد » فاننا نحذف الموضوع اللون نفسه ونصل إلى « الوعي باستحالة » conscience d'impossibilité وهذا ما يكشف عن « الماهية » . اذن هناك في الاحكام حدود لخيالنا فرضتها الأشياء نفسها التي عنها احكام ويكشف عنها الخيال نفسه بواسطة عملية « التغيير » variation وهذه الحدود هي الماهية .

ان عملية « التغيير » بالخيال تعطينا الماهية نفسها أي الموضوع object والموضوع هو أي شيء كالعدد ، والنغم دو do او الدائرة ، أي معطى حسي

أو أية قضية . وسبيل الحصول على الماهية هي ان نحاول بالخيال اي بالافتراض ان نستبعد كل المحمولات او الصفات لموضوع ما بقصد اكتشاف المحمولات التي يؤدي حذفها إلى اختفاء الموضوع نفسه . فهذا العنصر الباقي الثابت هو الماهية . فنحن هنا اذن أمام منهج جديد نستطيع بواسطته أن نتكشف عن الماهيات وهو منهج التغيير بالخيال والافتراض . هذا ثم ان الماهية ليست معنى مجرداً وإنما هي — بما لها من ثبات — « حقيقة عينية » ، هي كيان الموضوع نفسه ، هي كل مكاني زماني له كيفياته الثانوية ويقوم كجوهر وكوحدة عِلِّيَة ، وبهذا الاعتبار تدرك الماهيات في تجربة حدسية معاشة أو ترى رؤية حدسية .

ونظرية الماهيات هذه لا توضع في إطار واقعية أفلاطونية حيث تقوم الماهيات في ذاتها ، ان الماهية عند هوسيرل هي فقط ما فيه ينكشف لي « الشيء نفسه » كمعطى أصيل في ذلك المجال الحيوي الذي تحدثنا عنه .

ثم إن هناك ماهيات لكل شيء ، ماهيات للكيفيات الحسية وماهيات للعواطف وماهيات رياضية وغير ذلك . ولا ترد بعضها إلى بعض ، كما ان الماهيات تتجاوز الزمن وخارجة عنه **extra-temporelles** ومن هذه الزاوية يمكن مقارنتها بالمثل الافلاطونية أو بالحقائق الأزلية عند مالبرانش .

هذا كله عن موقف هوسيرل من المعرفة باعتبار انها تقوم على « ماهيات » .

لكن هناك جانباً آخر في الفلسفة الفنومنولوجية هو صلة المعرفة بموضوعاتها .

ولفهم هذه النقطة نتذكر قول بركلي **Berkeley** بان الخطأ الأساسي في نظرية المعرفة هو قولها بأن « الفكرة » في الذهن هي فكرة « لـ » شيء ما يقابلها ، فمشكلة الحقيقة عنده تكمن في هذه الكلمة الصغيرة « لـ » **of** . ولقد ارتضى بركلي اسقاط هذه الكلمة في نظريته للمعرفة لكي لا يقوم عالم مادي، فليست فكرة المادة عنده فكرة « لـ ... شي ما » .

وعلى العكس من هذا يلح هوسيرل تحت تأثير استاذه برنتانو **Brentano**

على الصفة « القصدية » للمعرفة التي تجعل كل فكرة أو حكم أو شعور متجها نحو موضوع خارج عنه، وقاصدا اليه . فلقد ذهب برنتانو في تجاربه القصدية **Expériences intentionnelles** إلى أن الوجدان أو الشعور في كل أحواله انما « يقصد » دائما موضوعا غير ذاته باتجاهه نحو موضوعات خارجة عنه . فالحكم يقصد موضوعا وكذلك عاطفة الحب أو شعور الاحترام أو غير ذلك فكلها قاصدة ، وبالجملة فان الوجدان أو الشعور هو شعور بشيء ما عند هوسيرل ولذلك فانه يرفض بداهة قول ديكارت « أنا أفكر إذن أنا موجود » لأنه يرفض أن يكون هناك شعور بدون موضوع غيره يقصده الشعور .

هذا والوجدان أو الشعور يمكن أن يقصد الموضوع على أنحاء مختلفة : يقصده كموضوع حاضر ، أو ماض أو مستقبل أو واقعي أو ممكن أو محبوب أو مخيف الخ ... أعني يقصد دائما شيئا غيره وخارجا عنه . وهكذا يبدو الوجدان او الشعور عند هوسيرل – على عكس ما كان في نظر علم النفس التقليدي – شيئا لا محتوى له ، اذ بنيانه الوحيد هو القصد إلى غيره ولا شيء أكثر وهذه هي الفكرة التي ستبدأ منها الفلسفات الوجودية عند هيدجر وسارتر والاثر الذي تركته الفنومنولوجيا في الوجودية .

بعد أن تكلمنا عن جوانب مختلفة من نظرية المعرفة عند هوسيرل يجب ان لا نغفل المنهج الفنومنولوجي كطريقة لتحديد الماهيات . هذه الطريقة لا هي استنباط ولا هي استقراء وإنما هي فقط تؤدي إلى أن « ترينا » ما هو معطى في ذلك المجرى الحيوي الذي تبدأ منه الفنومنولوجيا ، انها تمهد للحدس بالمعطى . ان اقرب شبيه لها هو الشك الديكارتي الذي يمهد باستبعاد كل ما يحتمل الشك إلى رؤية حقيقة لا تقبل الشك لوضوحها . وكذلك الطريقة الفنومنولوجية في بحثها عن « الماهية » انما تصطنع ما اسماه قدماء الشكاك « التوقف عن الحكم » **époché** أعني انها أمام أي معطى معقد تمارس

كما يصطلح هوسيرل أيضا « الوضع بين قوسين » لبعض عناصر ذلك المعطى حتى نرى الماهية خالصة ومباشرة ، انها اذن لا تمارس الشك كديكارت ، وإنما فقط هي « تصرف النظر عن » كثير من جوانب المعطى وهو ما وضع بين قوسين لنرى الماهية الموضوعية وحدها . هذه العملية التي تحاول تضييق الخناق حتى تنكشف الماهية وحدها من خلال ما يعطي سماها هوسيرل أيضا عمليه « الرد إلى الماهية » réduction أي رد الأشياء إلى ماهياتها . وما عملية الحذف بالخيال أو بالافتراض التي سبق ان تحدثنا عنها إلا أحد التطبيقات الأولى في كتابات هوسيرل لهذه الطريقة الفنومنولوجية التي توقف الأحكام او تضعها بين أقواس حتى نرى الماهية الموضوعية .

وهناك أنواع من توقيف أو تعليق الأحكام : فهناك أولا ما أسماه « التوقيف التاريخي » وهو صرف النظر عن كل المذاهب الفلسفية ، ذلك لأن الفينومنولوجيا لا تكترث لآراء الآخرين وإنما تريد فقط أن تدرك الأشياء داتها . ثم بعد هذا التوقيف المبدئي ، يأتي « الرد الماهوي » réduction eidétique وهو ان « يوضع بين قوسين » الوجود الفردي للموضوع المدروس ويبطل تأثيره لأن الفنومنولوجيا تهدف إلى الماهية فقط . انه يحذف الفردية والوجود يصرف النظر عن كل علوم الطبيعة وعلوم الروح ، وعن تجاربها وفروضها . ان الفنومنولوجيا تطلب الماهية خالصة فتستبعد لذلك كل مصادر المعرفة الاخرى ، ويضيف هوسيرل في كتبه المتأخرة « الرد الفوقاني » Réduction transcendentale وهو ان يوضع بين قوسين لا الوجود فقط بل كل ما لا يقوم أمام الشعور الخالص وحده وبذلك لا يبقى من الموضوع إلا ما هو معطى « قصديا » إلى الشعور الخالص أي الذات الفوقانية « Le moi transcendentale .

ودون أن نذهب إلى أبعد من ذلك في الكلام عن المنهج الفنومنولوجي

---

(١) La Philosophie Contemporaine en Europe : Bochenski، ص ١٢١ — ١٢٢

يمكن القول بأن الفنومنولوجيا فلسفة ومنهجا تنتهي إلى تصورية فوقانية ، لأن الواقع الذي حرص عليه هوسيرل في البداية ينتهي إلى أنه هو الشعور القاصد ، وهو مجرد ظاهرة ، وهذا القصد نحو موضوع خارجي لا يستلزم وجود شيء بالفعل اذ هو قصد موجود حتّى ولو لم يقم واقع ما إطلاقا .

٢٧

الوجودية

الوجودية Existentialism مذهب فلسفي معاصر واسع الانتشار يضع بدلا من الوجود العام الذي اتخذه ارسطو موضوعا للميتافيزيقا ، والذي هو في نظر الوجودية ماهية للوجود وليس وجودا ، يضع المذهب الوجودي بدلا منه الوجود الفردي المشخص الواقعي في الموضع الأول من النظر الفلسفي ، ثم هو يؤكد سبقه ، ولكن سبقه على ماذا ؟ على الماهية وبالنسبة للماهية .

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام فكرة الماهية essence التي ميزناها عن الوجود منذ أرسطو ، وهذا التمييز اعترفت به الفلسفات كلها ومنها الوجودية . ولكن نقطة الخلاف الأولى بين الوجودية وكل الفلسفات السابقة هي الاجابة عن السؤال الآتي : هل الماهية أسبق أم الوجود ؟ وما موضوع الفلسفة ، الماهية أم الوجود ؟

لنتذكر أن الماهية أمر عام أو كلي لأنها مجموع الخصائص النوعية التي لا تخص فرداً وإنما تخص النوع الذي ينطوي تحته أفراد ، فإذا قلت « الإنسان » مثلا فأنت أمام ماهية هي الحيوانية والنطق (الجنس القريب والفصل) وفقا لتعريف تقليدي يرجع إلى أرسطو ، ولا تخص تلك الماهية سقراط او أوكالياس

وإنما تتحقق في جميع أفراد النوع الإنساني بحيث نرى النوع « إنسان » في كالياس على حد المثال الذي يضربه أرسطو .

إذا تذكرنا هذا نقول أيضا ان الفلاسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو رأوا على أنحاء مختلفة ومتقاربة أيضا ان موضوع الفلسفة بل العلم كله هو الماهيات أو المعاني العامة لا الأفراد المشخصة . لقد كان سقراط يحاول تعريف الفضيلة أو العدالة أو الحكمة ، أي تعريف الماهيات ، والماهية أساس العلم كما قال ارسطو وأبرز ارسطو هذا في قوله المشهور « لا علم إلا بالكلي » إذْ الأفراد لا حصر لها . وقد حققت المعرفة العلمية إلى الآن وجهة نظر أرسطو ببحثها دائما عن القوانين دون الأفراد أي عما هو عام ، إذْ الأمر الهام في الفلسفة والعلم هو الماهيات . وهذا لا يتناقض مع قولنا في بداية هذه الفصول أن موضوع الفلسفة كما حدده ارسطو هو الوجود ، ذلك لأن الوجود عنده كما يلاحظ الوجوديون بحق هو أيضا ماهية ، لأنه الوجود المطلق ، الوجود من حيث هو وجود وقبل أن يصبح هذا او ذاك ، سقراط أو كالياس . وبهذا لا تناقض فيما قلناه .

يمكن الآن أن نسمي كل الفلسفات التي بحثت عن الماهية فلسفات الماهية أو الفلسفات الماهوية **Essentialist Philosophies** وذلك في مقابل الوجودية التي تجعل الوجود المشخص بكل ما فيه من فردية وواقعية الموضوع الحقيقي للفلسفة .

وفلسفات الماهية مختلفة فيما بينها ، فتارة تقوم الماهية مفارقة في عالم المثل وعلى غرارها أو بمشاركتها تكون الأشياء والأفراد (أفلاطون) . وتارة بعد تجريدها من الأفراد تقوم في العقل الإنساني ولكنها لا تتحقق فيه الا بعقل فعال (ارسطو) وتارة تقوم في عقول مفارقة (ابن سينا) أو حتّى في العقل الالهي (القديس أوغسطين) ، ولكنها كلها تتفق في أن الماهيات أسبق على نحو ما من الوجود ، بل وأهم منه ، لأن الماهية هي بمثابة النموذج الذي

يبنى عليه الأفراد ، وكما أن المهندس الذي يبني بيتا إنما يتصور صورته أولا ثم يحقق الصورة في الواقع ثانيا فكذلك النسبة بين الماهية والوجود . فالماهية تسبق أولا كقاعدة في عقل ما ثم يأتي الوجود مضافا اليها ومحققا لها .

ولقد أكد هوسيرل صاحب آخر فلسفة ماهوية أهمية الماهية حين قصر الفلسفة على البحث عن الماهيات فوضع الوجود « بين قوسين » طبقا للمنهج الفينومنولوجي لكي يصل إلى حدس الماهيات .

هذه التقدمة في فلسفات الماهية ضرورية لفهم الوجودية . فالوجودية تمتاز كما يدل اسمها بالإلحاح على الوجود المشخص والاهتمام به وجعله موضوع الفلسفة مع اهمال تام للماهيات أو التصورات العامة التي شغلت فلسفات الماهية ، انها على عكس الفلسفة الفنومنولوجية وضعت الماهية « بين قوسين » لتتكشف عن الوجود وحده كما هو عند الفرد العائش حقيقة .

يقول جابريل مارسيل Gabriel Marcel وهو وجودي معاصر « إني أميل من جهتي إلى إنكار الصفة الفلسفية الحقة على كل مؤلف لا أتبين فيه ما أسميه عض الواقع » [1] ، أي القبض على الوجود الفردي . فلقد درجنا بطبيعة تكويننا الفكري وتراثنا العلمي على أن لا ندرك في الأفراد الا الجانب الذي يشتركون فيه وهو الماهية . أما ما يخص الفرد في وجوده المشخص فإنه يفوتنا : عندما يتحدث البيولوجي مثلا عن السمك ويفسر كيف يتنفس وكيف يختنق إذا ما أخرج من الماء ، فانه يتكلم عن نوع السمك أو ماهيته أو قانونه العام . ولكنه لا يهتم بصفته بيولوجيا بالظواهر المعقدة التي تحدث لهذه السمكة المفردة بالذات عندما تتنفس وتموت مختنقة . وهو لو فكر أو اهتم بحالة هذا المفرد فانه سيرجع إلى نظريته العامة وقوانينه البيولوجية للتنفس والاختناق عند السمك ، أما التنفس والاختناق عند هذا المفرد بالذات فليست

---

(١) Du Refus à l'Invocation : Gabriel Marcel ص ٨٩

عنده فكرة عنه . وهنا تقول الوجودية بأن الواقع الذي يعنى به الفيلسوف هو مثل هذا الوجود الذي يشعر به الفرد الانساني بالذات لا تلك القوانين العامة التي تخص الأنواع والماهيات .

وهذا ما عبرت عنه سيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir الكاتبة الوجودية على طريقتها القصصية عندما قالت « أذكر اني شعرت بسكينة عظيمة لما قرأت هيجل فوق مقاعد المكتبة الأهلية (بباريس) في آب (أغسطس) ١٩٤٠ . ولكن عندما ألفيت نفسي مرة اخرى في الشارع ، في حياتي ، خارج ذلك النسق الفلسفي ، تحت السماء الحقيقية . لم يعد النسق يفيدني بشيء : انه قدم تحت معاذيره باللامتناهي (الله) عزاءه لي عن الموت ، لكنني ما زلت راغبة في الحياة بين أناس أحياء »[1] .

من هنا يتضح أن الفلسفة الوجودية تندرج تحت اسم المذاهب الواقعية التي تهتم بالواقع – وفي هذه المرة الواقع الإنساني وحده – لا بالماهيات والتصورات .

* * *

ولكن سارتر وصف الوجودية أيضا بانها « مذهب انساني » – وهذا عنوان أحد كتبه[2] – الامر الذي يلفت نظرنا منذ البداية ، وهو يشرح هذا الوصف كما يأتي : « يمكننا القول منذ البداية باننا نفهم من الوجودية المذهب الذي يجعل الحياة الإنسانية « ممكنة » ، والذي يقرر من جهة أخرى بأن كل « حقيقة » وكل « فعل » يتضمن بيئة وذاتية إنسانية »[3] .

فهو يجعل الحياة الإنسانية ممكنة لأنه استغنى عن « الألوهة » فأصبح الإنسان

---

(١) Pour une morale de l'ambiguité : Simone de Beauvoir ص ٢٢١

(٢) L'Existentalisme est un Humanisme : Jean Paul Sartre

(٣) المرجع السابق ، طبعة Nagel ١٩٧٠ ص ١٢

ملك حريته ورهن عمله ، كما ان الذات الإنسانية هي منبع كل حقيقة وكل قيمة خلقية . وفي الواقع كانت الوجودية ـ في فرنسا خاصة ـ تعبيرا عن يأس الإنسان الذي قاسى الحرب العالمية الثانية ، الإنسان بدون عقيدة ولا أسرة ولا هدف في الحياة [٢] ولا حرية ، فجاءت الوجودية تفك أغلاله وتطلق حريته وتعيد اليه تفاؤله . لكن أي تفاؤل هذا الذي تصوره سارتر من وراء وجوديته ؟ ان الماركسيين والمفكرين الكاثوليك لا يشاطرونه التفاؤل ويأخذون عليه مآخذ : فأما الماركسيون فيقولون ان الوجودية قد تنكرت للتماسك الاجتماعي الذي هو أساس العمل والتقدم ، لأن سارتر اعتبر الإنسان في فرديته المنعزلة فبدأ من أنا أفكر الديكارتية ، أي من تلك اللحظة التي يبلغ فيها الإنسان منتهى الإنغلاق على نفسه والانعزال عن الآخرين فلا يستطيع العودة إلى التماسك والتعاون مع هؤلاء كنقابة أو طبقة عمالية حيث لا يجدهم في أنا أفكر ، وهذا هو منتهى اليأس . وأهم من ذلك ما يأخذه المفكرون الكاثوليك على سارتر من انه أنكر جدية مشاريع الإنسان وأعماله لأنه عندما ينكر سارتر وجود الألوهة وبالتالي أوامرها والقيم الخلقية القائمة منذ الأزل فانه لا يبقي الا العفوية في الأفعال حيث يفعل الفرد من غير هَدْيِ القيم المسبقة كما يعجز عن تقويم أفعال الآخرين [٢] .

والواقع ان نقطة البدء في وجودية سارتر هي انها فلسفة ملحدة لا بمعنى انها تتفانى في اثبات عدم وجود الألوهة وانما فقط بمعنى انها تبدأ ببساطة من عدم وجودها ثم تقرر بناء على ذلك « ان الوجودية ليست إلا المجهود لاستنتاج كل النتائج لموقف ملحد متسق » [٣] .

ان مدى أو مجموع تلك النتائج لموقف ملحد كهذا هو ما يحدد معنى « إنسانية » الوجودية وكونها تجعل الحياة « ممكنة » كما يرى صاحبها .

(١) La Philosophie contemporaine en Europe : Bochenski ص ١٤٩

(٢) المرجع السابق ص ٩٤

(٣) المرجع السابق ص ١١

وأولى نتائجها وأهمها جميعا هو انه حيث لا توجد ألوهة تتصور صورة الانسان أو « ماهيته » أولا ثم تحققها في الفرد ثانيا . كما يتصور الصانع وظيفة مشرط الورق (والمثال من سارتر) أولا فيصنع المشرط ليستخدمه في اداء وظيفته بعد ذلك ، فانه كما يقول سارتر لم يبق إلا القول : « بأنه يوجد على الأقل موجود يسبق وجودُه ماهيتَه ، موجود يوجد قبل أن يستطيع أن يُعَرِّفه أي تصور . وهذا الموجود هو الإنسان ، أو كما يقول هيدجر ، الواقع الإنساني . فما معنى ان الوجود يسبق الماهية ؟ معناه ان الإنسان يوجد اولا . نلقاه ، أو يبرز إلى العالم ، ثم هو بعد ذلك يُعَرِّف نفسه . والإنسان كما تتصوره الوجودية اذا لم يمكن تعريفه فذلك لأنه هو لا شيء في بدايته . انه سيكون فيما بعد ، وسيكون كما سيصنع ذاته . وهكذا لا توجد طبيعة إنسانية لأنه لا توجد ألوهة تتصورها »[1] . هذا ما يقول سارتر .

وليس طبعا كل مذهب ملحد يرفض أن تكون للإنسان طبيعة تتحقق في أفراده ، فملحدو القرن الثامن عشر من أمثال فولتير وديدورو كانوا يعتقدون أن هناك طبيعة إنسانية تتحقق في انسان الغاب وفي البرجوازي على سواء ومن ثم فتعريفهما واحد . ولكن سارتر لا يرى للانسان طبيعة كما لم ير له ماهية سابقة . انه يوجد أولا وحسب .

لنستمع إلى جورج بتاي **G. Betaille** الوجودي فيما يقوله عن الصدفة التي تأتي بالانسان إلى الوجود : « اذا تدبرت أمر مجيئي إلى العالم ، المرتبط بمولدي ، ثم باتصال رجل بامرأة ، وحتى لحظة الاتصال ، لوجدت ان صدفة وحيدة قررت امكان هذه الذات التي أكونها : انها في الواقع عدم احتمال هائل لموجود واحد ، وهو الذي بدونه ما وجد شيء بالنسبة اليّ . ولو حدث هناك أضعف اختلاف في سلسلة الأحداث التي أنا ختامها ...

---

(١) سارتر ، المرجع نفسه ص ٢١ — ٢٢

لكان هناك موجود آخر . ولما كان فيما يخصني الا العدم . كما لو كنت ميتا » [1] وطبعا هذا لا يفسر كيف ان الانسان يوجد أولا . لكن سارتر كان أكثر توضيحا وقطعا في هذا الموضوع عندما قال : « الوجود لا علة له ولا سبب ولا ضرورة » « الوجود لا معقول » .

نتساءل الآن أي الوجودين : الوجود الخارجي الذي يبدو أن كلام جورج بتاي ينصب عليه أساسا ، أم الوجود الباطني الوجداني هو نقطة البدء وموضع النظر في الفلسفة الوجودية ؟ يقول الوجوديون ان أول وجود في متناولنا هو وجودي أنا الباطني ، ولذلك فان الميتافيزيقا تبدأ عندهم بالوعي بالأنا ، والالتفات إلى كل مشخصاتها الفردية ، أعني تبدأ بالفنومنولوجيا التي تصف المواقف المعاشة حقا في كل فرديتها وهذا ما لا يستطيع أن يتعرض له علم النفس لأنه كعلم انما يبحث عما هو عام ، عن الماهيات او القوانين . لذلك فان بعض الوجوديين يعبرون عن آرائهم بطريق القصص والروايات لأن هذا الأسلوب من التعبير أقدر على وصف المواقف الفردية وخلجات الوعي من الاسلوب الفلسفي . على كل حال تبدأ الوجودية بالوجود الباطني ، يقول لويس لافل Lavelle وهو وجودي آخر : « ان الفلسفة لا تخترع شيئا ، هي في كل واحد منا ذلك الوعي بالوجود وبالحياة . هي ذلك المجهود الفكري الذي نحاول به أن نصل في أعماقنا إلى منبع وحود يبدو أنه فرض علينا دون أن نستشار فيه والذي نقبل رغم هذا أن نتحمل أعباءه . هي تطمع في أن ترينا كيف أن ذلك الوجود الذي قد يعرف كل آلام العزلة هو في حاجة إلى العالم كله ليشد من أزره ، وكيف أنه في علاقة مع كثرة من الموجودات الأخرى هي علاقة تبادل لا ينقطع من الحسنات والجروح . هي تحاول أن تقبض على ناصية الواقع من الداخل بواسطة فعل من أفعال المشاركة الوجدانية الحية بدلا من أن تعطينا منظرا خارجيا نكون نحن أنفسنا

---

(1) L'Experience Interieure : Géorge Betaille. ص ١٠٩

غائبين عنه »[1] . والمشاركة الوجدانية التي يشير اليها لافيل والتي هي أساس الوصف الفنومنولوجي هي الحدس Intuition أي الادراك المباشر والرؤية التي لا تتميز عن المرئي والمعرفة التي لا واسطة فيها . لكن الحدس عند الوجوديين يتجه بصفة خاصة إلى الغوص في الحياة العاطفية أو الشعورية التي لم تكترث لها الفلسفات من قبل ، فالوجودية تحاول ان تكتشف الوجود عن طريق الحياة العاطفية : القلق، اليأس ، الخوف من الموت . وغيرها ... من المشاعر المؤلمة التعسة .

أما وقد تبينا أن الوجود المقصود في الوجودية هو الوجود الباطني أي الوعي ، فاننا نكون الآن في وضع أفضل لفهم قول سارتر والوجوديين : أن الوجود سابق على الماهية .

ذلك لأن الوجود بهذا المعنى يقال على الإنسان وحده لأنه هو الواعي، أما الحجارة أو المنضدة فهي أشياء كائنة في ذاتها وعلى حالها وغير موجودة بهذا المعنى .

ثم إن الوجود كوعي هو أيضا «فعل أو عمل» action والأشياء كالحجر أو المنضدة تبقى على حالها فلا تفعل شيئا ، أما الإنسان فانه يصنع نفسه كما يختارها ، انه صنع نفسه ، انه يخلق ماهيته ، وسارتر لا يقصد طبعا ان الانسان يخلق الماهية النوعية للإنسان التي عرّفها أرسطو بانها الحيوانية والنطق ، وانما يقصد الماهية الفردية المميزة للفرد كفرد ، أو كما عبر هو : « الإنسان يوجد أولا ... ثم فقط بعد ذلك هو هذا « الشخص » أو ذاك ... الإنسان يجب أن يخلق لنفسه ماهيته » . وهذه هي الذاتية المغلقة التي عابها الماركسيون على سارتر ، ولكن سارتر يقول ان ما عناه بذلك هو ان الانسان أكثر قدراً أو كرامة من الحجر والمنضدة لأن الإنسان وحده هو الذي يصنع ذاته بأن يسقطها على المستقبل ويطرحها فيه « كمشروع » projet . فوجود الإنسان هو مشروع

(١) La Moi et son Destin : Louis Lavelle. ص ١٠٥ — ١٠٦ .

مسقط على المستقبل : يقول سارتر « الإنسان هو مشروع يحيا ذاتيا بدلا من أن يكون رغاء أو عفنا أو كرنبة [كذا ، والمقصود أن هذه أشياء لا تفعل] ولا شيء يسبق هذا المشروع ، ولا شيء في السماء المعقول [أي لا ماهية سابقة على هذا النوع من الوجود الذي كلما تتحقق منه مرحلة تصبح هذه المرحلة جزءاً من ماهية الانسان التي لا تستكمل إلا في آخر مراحل الحياة] والإنسان سيكون اولا ما شَرّعَه لنفسه »[1] . ولقد أصبح المؤلفون من بعده يألفون الحديث اليوم عن الإنسان كمشروع ، يقول مثلا فرانسوا جريجوار « كل انسان ــ وهذا ما يفترق فيه عن الحيوان ــ يعيش المشروع »[2] .

ان الوجود الإنساني الذي حدده سارتر هنا بالوعي ثم بصنع الذات أو بالمشروع الملقى على المستقبل هو عنده أيضا حرية أو اختيار حر ، فالوجود كذلك اختيار حر ؛ بمعنى ان الانسان اذ يصنع ذاته ويكون مشروعا ملقى على المستقبل لا بد أن يوجد قبل ماهيته ليختار ما سيكون عليه ونحن بعد كل اختيار حر نحدد ماهيتنا ، ولا نستطيع أن نتنبأ بماهية أي انسان إلا بعد أن ان يختار . فواضـح اذن ان سبق الوجود على الماهيـة ميزة اختص بها الانسان وحده ، أما الكائنات الأخرى فعلى خلاف الإنسان تخضع للحتمية ويمكن التنبؤ مقدماً بما ستصير اليه ، أي بأحوالها المتعاقبة التي لا اختيار لها فيها : ففي حبة من البازلة أو من الخيار (والأمثلة من سارتر) مثلا نرى مرسومة كل الأحوال المتعاقبة التي تتابع فتجعل كلا منهما في نهاية الأمر نبتة من نوع معين . فالماهية هنا سابقة على وجود النبتة المعينة ، وهذه النبتة حققت خطة مرسومة من قبل ، أعني ماهية سابقة وكامنة في الحبة . ومن ثم نرى كيف ان الإنسان وحده هو الذي يتخير حراً والذي باختياره الحر يصنع ماهيته ، وفي عبارة مألوفة عند سارتر هو الذي « يتخير ذاته » se choisir وهكذا يمكن القول مع سارتر « بالنسبة لواقع الإنسان

---

(١) نفس المرجع Sartre ص ٢٢ ــ ٢٣

(٢) Les Grands Problèmes Metaphysiques : F. Grégoire ص ١٥

لا فرق بين أن يوجد وبين أن يتخير ذاته » [1] . بهذه المناسبة نذكر ما تقوله هيلين برتراند في قصة دم الآخرين لمؤلفتها سيمون ده بوفوار [2] ، عندما تعجب هيلين بمعشوقها جان بلومار لما يبدو عليه من استقلال واكتفاء بذاته فهي تقول له : « ان هذا هو أقوى ما فيك ، انك تكفي ذاتك بذاتك ، اني أشعر انك خلقت ذاتك بمفردك » . وفي فقرة لاحقة يبدو لها عجيبا ان تكون لعشيقها أم ككل الناس فهي تقول : « أعجب لفكرة انه يدين بحياته لشخص آخر ! أهل كان يمكن الا يوجد ؟ » .

هذا والإنسان في كل مراحل حياته يفتح أمام أفعاله باب الاختيار الحر ويجد امكانات كثيرة كأن يفعل هذا أو ذاك ، وهو يتردد أمام تلك الإمكانات بحيث لا نستطيع أن نتنبأ بما سيختاره ولا نعرف ماهيته التي سيرتضيها لنفسه ، ولكنه بعد أن يتم الاختيار نعلم عندئذ انه حدد اختياره وماهيته .

نتساءل الآن ما مدى هذه الحرية الانسانية عند سارتر ؟

ان الواقع الذي يبدأ منه المذهب الوجودي كما قلنا هو الوعي ، الوجدان ، العالم الباطني ، ولكن هذا لا يستبعد الوجود الخارجي ، فهو مذهب لا ينكر الوجود الخارجي بل على العكس من هذا هو رد فعل على المذاهب الفلسفية التي ظهرت منذ ديكارت وأمعنت في التصورية **Idealism** إلى أن قالت ان الوجدان أو الفكر مقفل دون الخارج وانه منطو في نفسه على الوجود .

والوجوديون يجمعون على ان الوجود الباطني او الوعي يمتاز بالهنا والآن اي في مكان وزمان معينين ، وهذا هو الألتقاء بالعالم الخارجي . والدرس الذي تعلمه سارتر من الفنومنولوجيا عند هوسيرل هو ان الوعي وأفعاله أو حياتنا الوجدانية كلها « قاصدة » إلى موضوعات ، فالوعي كوجود هو

---

(1) Etre et Néant : Sartre. ص ٦٦٠

(2) Le Sang des Autres : Simone de Bauvoir

أيضا وعي بعلاقات مع العالم الخارجي وبصفة أخص مع الوجدانات الأخرى التي هي غيري ، اعني « الأخرين » Les autres . وعبارة الحياة الباطنة التي يستعملها علم النفس عبارة خادعة اذْ الوجدان قاصد أو متجه دائما إلى موضوعات غيره ،ومؤلف من علاقات مع الخارج . والوجدان الذي لا يكون وعيا بشيء ما غيره، ليس وجدانا ولا وعيا كما بيّن هوسيرل ، فهو يتوقف في وجوده الذاتي على ما نسميه الوجود الخارجي وخاصة على الوجدانات التي تنزع إلى أن تفرض عليه وجهة نظرها . وبدون تلك الوجدانات الأخرى لا يستيقظ عنده الوعي إلى معرفة ذاته . فهل هذا العالم الخارجي يفقدنا حريتنا ؟

العالم الخارجي لا يفقدنا حريتنا ، لان كل ما لا ينتسب الى عالم الوجدان انما هو كمادة خام يستطيع الوجدان أن يسبغ عليها بملء حريته المعنى الذي يختاره لها والموقف الذي يرتضيه بشأنها : الدنيا ممطرة أو حارة ، فلان قبيح أو عاجز اليدين الخ ... تلك وقائع يفرضها العالم الخارجي عليه ولا حيلة له بازائها ، ولكنه سيد الموقف الذي يقفه حيالها وحر في وجهة النظر التي يسبغها عليها والسلوك الذي يرتضيه نحوها . ذلك لأنه يستطيع ان يقي نفسه من الجو أم لا ، يستطيع أن يكون فخوراً أو يقف موقف الثائر أو غير ذلك . فالعاجز مثلا كما يقول سارتر لم يختر نفسه كذلك ، ولكنه لا يمكن أن يكون عاجزا إلا إذا اختار الطريقة التي يكوّن بها عاهته كأن يكون ثائرا أو مهينا ، أو راغبا في اخفاء العجز أو فخورا فيحدث الناس عنه : « اني اختار نفسي – كما يقول سارتر – لا في وجودي ولكن في طريقة وجودي » [1] أي في الموقف الذي اقفه حيال ما لا يتوقف على ارادتي ، وهذا باب كبير مفتوح أمام الحرية .

والعالم الخارجي ليس فقط الطبيعة وانما أيضا الماضي أو التاريخ،وسارتر يأخذ بوجهة نظر المادية التاريخية التي هي مذهب في الحتمية التاريخية فيقول ليس الإنسان إلا « موقفا » Situation ... فهو محكوم تماما بطبقته وأجره،

(١) Sartre : Etre et Néant ص ٣٩٣ ، ٦٣٣)

وطبيعة عمله ، محكوم حتى في عواطفه وحتى في أفكاره »[1] . ومع ذلك فباب حريته مفتوح على مصراعيه ، ويكفي دليلا على هذا أن نفكر في نجاح رجل وفشل آخر في معترك الحياة رغم أنهما في البداية حكمتها نفس الظروف .

هذا وليست الحرية خاصة بأفعال الإرادة ، وحدها وانما كما يقول سارتر ان عواطفي وأهوائي وأفكاري أيضا تتوقف على حريتي ، انها حرة ، ان « جبني » مثلا هو حر ويعكس حريتي ، فإني أضع كل حريتي في جبني وأختار نفسي جبانا في ظرف أو في آخر . انه لا يخرج شيء عن نطاق حريتي [2]

لنستعد ما قلناه في صورة أخرى . ان أنيتنا أو وجداننا يتوقف على العالم الخارجي الذي أدرجنا فيه والذي بدونه نصبح لا شيء بالمرة . ونحن ازاء هذا العالم المفروض علينا في عجز تام عن أن نغير فيه . ولكن علاقاتنا به ومواقفنا منه تتوقف علينا . فنحن أحرار في أن نتخير مواقفنا وسلوكنا نحوه. ومن ثم نستطيع أن نفهم تلك القضية الغريبة التي يقول بها أكثر الوجوديين وهي اننا نحن الذين نخلق العالم وبخلقنا العالم نخلق أنفسنا وذواتنا . وهم يقصدون اننا نخلق العالم كواقف لنا تخيرناها . وهذه هي ذواتنا .

ولكن هذه القضية ليست جديدة كل الجدة ، فنحن نعلم من الأخلاق والدين ومن تجاربنا ان مجرد توفر النية او الفكرة لا يكفي وحده في اننكون شجعانا أو محسنين ، بل لا بد أن نغير سلوكنا وأفعالنا حيال الناس لكي نكون كذلك . بمعنى آخر وجداننا لا يتخير ذاته أو ماهيته فيصبح شجاعا أو محسنا إلا بأن يتخير أولا نوع العلاقات والسلوك والعالم المؤلف من الأشياء والناس . فكما يكون هذا الاختيار الأخير يكون بالتبعية الوجدان أو الذات أو الماهية . وإذن فكما تخلق عالمك تكون أنت كما يريد الوجوديون .

---

(١) Sartre في مقال مجلة Les Temps Modernes ١٩٤٥

(٢) Sartre : Etre et Néant ص ٥٢٠ — ٥٢١

من هذا نلمح كيف ان المفكر الوجودي بما له من شعور قوي بوجوده يؤدي به إلى أن يصنع العالم الذي يعيش فيه فيصنع تبعا لذلك ماهيته هو مفكر مضطر أن يواجه المسألة الخلقية ، أو الجانب السلوكي أو العملي لمذهبه .

بهذه المناسبة يجب أن نتذكر الموقف المشترك في الاخلاق بين فلسفات الماهية فكلها تفترض مقدما ماهيات خلقية أعني مثلا أو قيما عامة للخير والفضيلة والعدالة تُفرض علينا من الضمير أو من أعلى ويجب أن تتجه نحوها الارادة أو السلوك اذا أريد به أن يكون خلقيا . اما الفلسفة الوجودية فعارية عن المثل والماهيات العامة فهذه لا تقوم مقدما في ذاتها وانما هي من صنع الإنسان ولا وجود لها في غير عالمه . فالوجودي عليه إذن أن يصطنع منها ما شاء وأن يخترعها اختراعاً ولذلك فان الوجودي يسير كما لو كان في ليل حالك لا نجوم فيه تنير له الطريق . وفي هذا الطريق المظلم عليه أن يمارس دائما اختياره الحر لمثله السلوكية وأن يسلك ما اختار . وهنا نصادف مسألة « المسئولية » responsabilité التي تحدث عنها سارتر ، وعن خطورتها من وجهة نظره .

ذلك لأن سارتر يقول كما ان الانسان يختار حراً ما سيكون عليه من ماهية فانه « مسئول » أيضا عن اختياره أي عما يصدر عنه من أفعال وهذا رأي نرتضيه منه ، ولكن سارتر يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول أن الانسان لا يتحمل المسئولية عن نفسه فقط وانما عن الإنسانية جمعاء : فأنا عندما أرتضي سلوكا لنفسي أكون قد ارتضيته للإنسانية كلها وشرعته لها ، مثلا عندما أتزوج بدلا من اتخاذ خليلات (والمثال من سارتر) فانما أكون قد ارتضيت وحدانية الزوجة للجميع ، ومن ثم فأني أتحمل المسئولية عن نفسي وعن الجميع أيضا إذ انني باختياري لنفسي هكذا أكون قد اخترت أيضا نوع العلاقات بين الناس وبالتالي خلقت صورة الإنسان كما ارتضيتها ، ومن ثم عظم مسئوليتي عن الإنسان عموما أمام نفسي [1] . ولقد ذهب سارتر إلى حد القول بأنه كفرد

---

(١) L'Exist. est un Hum. : Sartre ص ٢١

هو مسئول عن الحرب العالمية الثانية أمام نفسه وعن الجميع كما لو كان هو الذي أعلنها [1] ، ذلك لأنه بازاء هذا الحدث الخطير الذي لم يتوقف عليه اتخذ موقفا بملء حريته كأن يكون مثلا مشاطرا أو مناهضا وبذلك شارك في قيامها بحريته ويحمل مسئوليتها عن الجميع . ومع أنني غير مقتنع برأي سارتر بأن مسئوليتي عن اختياري المحدود بالغة العظم الى حدأ نهاتصبح مسئولية عن الإنسانية كلها إلا انني اسلم بوجهة نظره لأمضي إلى قوله بأن هذا الفهم للمسئولية يساعدنا على فهم تعابير رنانة كالقلق والاهمال واليأس .

فالقلق angoisse ناجم عن المسئولية ويعرفه — كما يقول سارتر — الذين يتقلدون المراكز الرئاسية : فعندما يتحمل ضابط مسئولية هجوم ويرسل جنوده إلى الموت فانه طبعا لا يقوم بالأختيار وحده وإنما هو يأتمر بأمر القيادة العليا ، ولكن هذا الأمر يتسع لمختلف تأويلاته وتعديلاته وهذه من أخص واجباته التي تقرر مصير جنوده ، وهنا لا يستطيع اذا اتخذ الضابط قراراً إلا أن يحس « بالقلق » لأن قراره لا قيمة له إلا لأنه اختاره هو ولأنه مسئول عما اختار [1] .

أما فيما يختص بالإحساس « بالأهمال » Delaissement وهذ تعبير محبب لدى هيدجر فهو يعني عند سارتر ان الالوهة غير موجودة وانه يجب أن تستخلص كل نتائج عدم وجودها . وهنا نواجه مشكلة السلوك الخلقي التي تحدثنا عنها بكل حدتها ، فعندما لا توجد ألوهة تفرض شريعتها وعندما لا توجد قيم خلقية قائمة نحتكم أليها ، لا يبقى إلا القول بأنه لا يوجد إلا أناس وحسب وهؤلاء يخترعون قيمهم كما شاءوا . كتب دستويفسكي Destovieski يقول « إذا لم يكن الله موجوداً فان كل شيء يصبح مسموحا » ومن هنا يبدأ السلوك الخلقي عند سارتر . فحيث أن الالوهة غير

---

(١) Etre et Néant : Sartre. ص ٦٤١

(٢) L'Exist. est un Hum. : Sartre ص ٣٢

موجودة فالإنسان « مهمل » délaissé لأنه لا يجد في باطنه ولا في خارجه قيما يحتكم اليها ، وبالتالي لا توجد هنا حتمية سلوكية ، وانما الإنسان حر بل هو الحرية ، وهو بدون مبررات أو معاذير لأفعاله ، وهذا ما يعنيه سارتر بقوله « أن الإنسان محكوم عليه بالحرية » . ومن ثم إذا لم يكن أمام الانسان شيء يهديه أو يعينه فلم يبق إلا ان يخترع الانسان نفسه في كل لحظة أو فعل ، فمستقبل الإنسان هو الإنسان ، بمعنى ان الانسان ينتظره مستقبل بكر ، وهنا موضع الإهمال .

أما « اليأس » désespoir فمعناه اكتفاؤنا بالاعتماد على ارادتنا أو على مجموعة الاحتمالات التي تجعل عملنا ممكنا . فقد اعتمد على مجيء صديق ، وهو يأتي بالقطار او بالمترو ، والقطار يأتي في وقته او المترو يخرج عن قضبانه ، فأنا في ميدان الممكنات . ولكن عندما تتجاوز الممكنات حدود حسابي الدقيق يدب اليأس . وفي الواقع عندما كان ديكارت يقول « اقهر نفسك بدلا من (قهر) العالم » انما أراد أن يقول الشيء نفسه وهو اعمل بدون أمل (١) .

ورغم ان الوجودية لا تعترف بوجود قيم تضيء أفعالنا إلا انها دعوة لأن نمارس دائما اختيارنا الحر وأن نتابع الحياة والا نقف مكتوفي اليدين أي نتوقف عن الوجود . ومن ثم تجيء عند الوجوديين فكرة ضرورة « الإنخراط » في الحياة Engagement أي يجب ان ننخرط في الحياة بأن لا نتوقف عن ممارسة الإختيار الحر . فالوجودية ليست دعوة للخمول لأنها تعلن انه لا وجود إلا في الفعل والعمل ، بل تذهب إلى أبعد لأنها تضيف : ليس الإنسان إلا مشروعه فهو ليس إلا مجموع أفعاله . وفي ضوء هذا كما يقول سارتر ينزعج بعض الناس من الوجودية لأنهم كثيرا ما لا تكون لهم الا طريقة واحدة ليتحملوا بها بؤسهم حين يقولون ان الظروف كانت ضدنا ، أو اننا نساوي أكثر مما نحن عليه ، أو لم نقع في حب كبير لأننا لم نلق الطرف الآخر

(١) المرجع نفسه ص ٤٩ ــ ٥١

الجديد بمثل ذلك الحب ، أو لم يؤلفوا كتابا قيما لأن وقتهم لم يتسع لذلك . أما بالنسبة للوجودية فإنه لا يوجد حب كبير إلا في الحب الفعلي ، ولا عبقرية إلا في الإنتاج فعبقرية راسين Racine (أديب كلاسيكي) هي مجموعة أعماله التراجيدية ، ولا يمكن أن ننسب اليه امكان كتابة تراجيديا جديدة حيث انه لم يكتبها . فالإنسان ينخرط في حياته ويرسم وجهه. وخارج هذا الوجه لا يوجد شيء بالمرة . ومثل هذا القول يبدو قاسيا لمن لم ينجح في حياته ، ولكنه تفكير يهيء الناس لكي يفهموا بأنه لا قيمة إلا للواقع ، للعمل، للانخراط ، وأن الأحلام والصبر والأمل انما هي تعريف للإنسان كحلم كاذب وصبر مجهض وأمل خائب . وسارتر يقول ان هذا هو منتهى التفاؤل[1] ! !

ويرد سارتر على اؤلئك الذين يأخذون على الروايات الوجودية انها وصفت أناساً ضعافا جبناء ووضعاء ، ويقول ليس ذلك لأنهم حقا كذلك ، لأن الوجودية اذا أقرت أميل زولا Zola على أن هؤلاء الناس هم هكذا بسبب البيئة والمجتمع والحتمية البيولوجية أو السيكولوجية ، فإن أمثال هؤلاء الناس يطمئنون فيعلنون أنهم كذلك ولا حيلة لهم . ولكن الوجودية تقول : « ان الجبان مسئول عن جبنه ، فهو ليس جبانا بسبب قلبه أو رئته أو مخه أو أي جهاز فزيولوجي يحتم الجبن ، وانما هو جبان لأنه كوّن ذاته جبانا بأفعاله ... فالجبان يعرف بأفعاله . ان ما يفزع الناس هو أن الجبان الذي نقدمه هو مذنب بجبنه ومسئول عنه ، أما ما يرضي الناس فهو ان نقول لهم ان الانسان يولد جبانا أو بطلا ... ان ما تقوله الوجودية هو أن الجبان يصنع نفسه جبانا وأن البطل يصنع نفسه بطلا ، وأن هناك امكانا للجبان لكي لا يظل جبانا وللبطل لكي لا يظل بطلا . اذ الأمر الهام هو الانخراط التام وليس ذلك الانخراط هو أن حالة خاصة او فعلا معينا يجعلك تنخرط كليا (أي بصفة دائمة) وإنما هو اختيار حر [2] .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٨

(٢) المرجع نفسه ص ٥٩ — ٦٠

هكذا الوجودية مذهب انساني في تصور سارتر لأنها ليست إلا استنتاج النتائج لموقف ملحد ، فلم يبق إلا الانسان وحيدا والانسان يوجد قبل ماهيته. وهو دائما خارج ذاته بالقائه مشروعه على المستقبل ، وهو بحريته يتابع أهدافا تتجاوزه وبهذا يستطيع أن يصنع ماهيته ، والانسان باعتباره هذا التجاوز ولكونه لا يدرك الأشياء إلا لصلتها بهذا التجاوز هو قلب أو وسط هذا التجاوز transcendance .

فالانسان ليس مغلقا على ذاته ولكنه ماثل دائما في عالم إنساني من صنعه ومن مواقفه الحرة ومن خلقه ، حقائقه وقيمه الخلقية وكل شيء يتوقف على عمله وعلى انخراطه الدائم الحر أيضا . هذا هو التفاؤل الوجودي . ويضيف سارتر « أما إذا اعتبرنا الألحاد يأساً كما يرى المسيحيون فالوجودية تنبع من يأس أصيل »[1]

ربما يبدو أنني أسهبت في الكلام عن الوجود الإنساني بمناسبة الوجودية أكثر من الكلام عن المعرفة ولكن الفكرتين – الأنتولوجيا الوجودية والمعرفة – متصلتان . وبغض النظر الآن عن ألحاد سارتر أو ايمان غيره من الوجوديين فإن الوجودية جملة كمبدأ يضع الوجود الموضع الأول علامة طيبة في تناول مشكلة الحقيقة التي نحن بصددها في نظرية المعرفة ، لأنها أرجعت الفكر الفلسفي إلى الوضع الأمثل بالنسبة لهذه المشكلة . ففي نظرها ليس البحث عن الحقيقة بحثا عن ماهيات أو تصورات تقابل او تطابق واقعا خارجيا منفصلا عنها كما فعلت فلسفات الماهية ، ولا عن تصورات تنجح عمليا كما تقول البرجماتية ، وإنما الوجودية هي بحث في الوجود ، ولقاء معه .

اذن لقد أرجعتنا الوجودية إلى المعنى الأصيل للحقيقة أو للحق كمرادف للوجود . وقذفت بطالب الحقيقة في وجه الوجود وحسب ، وألقت به فوق أرضه ، وهذا أقوى ما فيها .

---

(١) المرجع نفسه ص ٩٥

ولكننا عندما نتخطى حدود المبدأ العام للوجودية الذي وضع الوجود الموضع الأول ، إلى مواقف سارتر حيال العالم الخارجي (ويسميه الوجود في ذاته L'en-soi) والوعي أو الوجدان (ويسميه الوجود لذاته Le pour-soi)[1] والمعرفة . فانه يتبدد أملنا في معرفة الحقيقة .

يميز علم النفس التقليدي عندما يتكلم عن مشكلة المعرفة ثلاثة عناصر : (١) الموضوع المعروف . (٢) والذات العارفة . (٣) وأخيرا المعرفة كتصورات وأحكام قائمة في حامل يحملها هو الذات .

(١) واذا بدأنا بالذات العارفة وهي أهم عنصر في مشكلة المعرفة نجد ان سارتر يجهل فكرة النفس ويتكلم فقط عن الوجدان أو الوعي conscience . وحتى هذا الوجدان ليس جوهرا ، وانما هو فارغ من كل محتوى أو مضمون ، وفي حقيقة الأمر هو « لا شيء » (rien) ، يقول سارتر « الوجدان لا جوهر له ، انه ظاهر محض بمعنى انه لا يوجد إلا بمقدار ما يظهر لنفسه »[2] .

ولا شك انه بفضله تُسمع الأصوات ويتنبأ بالأمطار عند رؤية الغمام الأسود . ولكني « أنا »، الذي أسمع وأرى وأتنبأ، لست عند سارتر شيئا ما ، انه يقول : « في هذا النوع من الوجود المسمى معرفة ، الموجود الوحيد الذي نعثر عليه هو : ما هو دائما هنالك là وهذا هو « المعروف » le connu . أما العارف فلا يوجد ، انه لا يقبض عليه (لا يدرك) ، انه لا شيء غير ما يقيم وجوداً هنالك (là) للمعروف ، أي يقيم حضورا présence — لأن المعروف من جهته لا هو حاضر ولا هو غائب — . ولكن هذا الحضور للمعروف هو حضور أمام لا شيء (أي أمام الوجدان الذي هو لا شيء) »[3] . ويقول كذلك « الموجود لذاته هو اللاشيء الذي به توجد الأشياء »[4] .

(١) انظر ص ١٢٧ — ١٢٨ في معنى هذه المصطلحات .
(٢) Etre Etre et Néant : Sartre. ص ٢٣
(٣) Etre Etre et Néant : Sartre. ص ٢٢٥
(٤) المرجع نفسه ص ٢٣٠

الخلاصة هي ان الوجدان لا شيء .

اذا تركنا جانبا حضور الأشياء (الوجود في ذاته) أمام هذا اللاشيء (الوعي) . ونظرنا في حضور الوعي أمام ذاته ، فماذا يقول سارتر عنه وهل نعثر فيه على جوهر ما ، أم على لا شيء أيضا ؟

ان حضور الذات أمام نفسها . أي الوعي بالذات ، في نظر سارتر يذكرنا برأي أوجست كونت A. Comte الذي أبطل بمقتضاه علم النفس الاستبطاني لأنه لم يقبل ان تكون الذات التي تشاهِد هي في الوقت عينه الموضوع المشاهَد . وسارتر يقول ان الوعي بالذات يتضمن ابتعادا أو مسافة distance بين العارف والمعروف (بين الذات كعارف والذات كمعروف) وهذا البعد عبرت عنده كذلك كلمات مثل الفراغ والفجوة وأهمها جميعا كلمة العدم néant . وإذن فعلى عكس كل الفلسفات التي رأت في القدرة على حضور الذات أمام نفسها علامة قوية على امتلاء الوجود تماما ، رأى سارتر تدهوراً وانحطاطا في الوجود : فهنا مرض الوجود أو « الدودة » في الثمرة أو « العدم » . وتوضح هذا الرأي سيمون دوبوفوار فتقول « مهما حاولت أن أنظر إلى نفسي في مرآة أو أن أقص على نفسي قصة حياتي ، فاني لا أعثر على ذاتي كموضوع ممتلىء ، بل أشعر في نفسي بذلك الفراغ الذي هو ذاتي ، أشعر بأني غير موجودة »[1] .

على كل حال لا حضور العالم أمام الوعي ولا حضور الذات أمام الوعي يكشف عن جوهر أو مضمون للوجدان ، أنه لا شيء ، انه العدم .

(٢) لنترك الآن الذات العارفة ولننظر في العنصر الثاني من عناصر المعرفة وهو « المعروف » le connu أو العالم أو الوجود في ذاته l'en-soi ، فما قيمته ؟

العالم أو الوجود في ذاته être en-soi هو وجود ممتلىء متكتل لا فراغ فيه ولذلك فهو معتم لنفسه أي خال من الوعي ، ويصفه سارتر بأنه « في ذاته »

(١) Pyrrhus et Cinéas : Simone de Beauvoir ص ٦٧ .

أي مطابق دائما لهويته فهو ما هو ولا شيء أكثر . ومن ثم فإنه لا يحيلنا إلى سبب له أو غاية أو خطة يحققها ، انه الحادث المطلق contingence absolue والوجود اللامعقول absurde والزائد عن الحاجة de trop . وفوق هذا انه لا هذا ولا ذاك قبل أن تشرق عليه معرفتنا أو وجداننا ، انه عماء لا معقول يثير الغثيان . ان سيمون دوبوفوار تشبهه بعالم من النيام أو بأشياء في الظلام لا يستيقظ منه شيء أو يخرج من ظلامه إلى الوجود إلا بفضل الوعي ومعرفته . وهذه تجربة يعلمها كل واحد منا .

لكن هذا العالم أو الوجود في ذاته عندما تشرق عليه المعرفة ، يصير « عالما لذاتي » Monde pour-moi ، يصبح له معنى ، يصبح معقولا ، ويتكشف لي « كظواهر » phénomènes وهي الوجود الحقيقي والواقعي في الفنومنولوجيا السارترية . ومن ثم فليس العالم في ذاته هو ذلك الواقع الصلب كما يتبادر للذهن من أوصاف سارتر السابقة ، انما هو وجود في نطاق « المشاريع » الإنسانية projets التي سبق الحديث عنها ، انه يختلف باختلاف مشاريع الناس ، فالجبل مثلا يختلف باختلاف مشاريع الرسام والجيولوجي والجغرافي ومهندس الطرقات وراعي الأغنام ومتسلق الجبال الخ .. فكل يرى الجبل شيئا مختلفا ويستعمله لهدف مختلف . « ونحن نخلق العالم بخلقنا لأنفسنا » والعالم الوحيد الموجود عندنا من صنع وجداننا ، ويقول «ان بروز الذي لذاته — اي الوجدان — هو الذي يجعل العالم موجوداً ».

(٣) واذا كان هكذا يصبح العنصر الثاني من المعرفة وهو الشيء المعروف (كعالم) جزءا من مشروع الإنسان ، ووجوده من وجود المشروع نفسه ، فان الشيء المعروف لا يكون مستقلا عن المعرفة ولا مغايرا لها ، وهكذا أيضا ينتهي الأمر إلى أن المعرفة — وهي العنصر الثالث كما ميزناه سابقا — هي الوجود كله ولا شيء غيرها ، فما « يظهر » في معرفتي فهو الوجود ، والوجود ظواهر معرفية . ان الوجودية رد فعل على الفلسفة من ديكارت إلى هيجل . تلك الفلسفة التي انتهت إلى حذف الشيء في ذاته la chose en-soi

وسارتر يعود إلى العالم في ذاته ولكن عالم سارتر ليس العالم كما يراه الناس. عالم أشياء مادية مستقلة عن معرفتنا. بل بالعكس ان هذه المعرفة ذاتها هي التي تكوّن واقع أو حقيقة العالم الوجودي. وكتابه « الوجود والعدم » يبدأ بالجملة الآتية: « لقد حقق الفكر الحديث تقدماً عظيما بارجاعه الموجود الى سلسلة من الظهورات التي تظهره ... ان وجود موجود هو في الحقيقة ما به يظهر ... ونظريتنا في الظواهر احلت محل واقع الأشياء موضوعية الظاهرة ».

فما أشبه الليلة بالبارحة ... وما أشبه سارتر في اعتباره الوجود مجرد ظواهر في المعرفة. بكانط الذي جعل الظواهر ايضا الوجود الوحيد الذي تدركه المعرفة الممكنة لنا لأنه من تأليفها وانشائها: ولكن هذا هو الجانب السلبي فقط من فلسفة كانط الذي يفسح الطريق للجانب الايجابي الآخر وهو الذي يقول ان الشيء في ذاته موجود ونصل اليه عن طريق الضمير واقامة الواجب الخلقي لا بطريق المعرفة. ولكن هذا الجانب الآخر محظور على سارتر لا لكونه ملحدا فحسب بل أيضا لكونه لم يقبل ماهيات وقيما مسبقة في الضمير الخلقي اذ لا ضمير أو أية طبيعة أخرى للإنسان.

من جهة اخرى قول الوجوديين ان وجود الإنسان سابق على ماهيته من حيث ان الإنسان يصنع ماهيته بحريته بأن يسقط مشروعاته على المستقبل، وبعد كل عمل اختاره نعلم فقط ما ارتضاه ماهية له، هذا القول يصور إنسانا يعمل حراً فقط من غير ضوابط من القيم المسبقة وكأنما الحرية هدف في ذاتها كما يمجد هذاالقول العمل الزمني الذي يتجاوز به الإنسان حدوده ليختار ماهية قادمة دائما في مستقبل. فالحقيقة الإنسانية غير قائمة بل هي دوما قادمة ولاتكتمل الا مع آخر الأنفاس، وهذا هو في نظري المصدر الأصيل للقلق والإهمال واليأس، واللامعقول والغثيان. وهنا نلمس نقطة الضعف الأصيلة في الوجودية. من منا يستطيع الاقتناع بأن يكون وجود الإنسان وحقيقته في نطاق الفرد الفاني وحده وملك حريته؟ يجب أن نلقي في وجه هذه الحقيقة العرضية المتغيرة حقيقة جوهرية وثابتة وقديمة لا تتوقف على عمل الانسان في مستقبله وان

كانت تسمح لنا بفهم هذا العمل الإنساني المستقبل اذا أردنا أن نرفع عن كاهلنا القلق والإهمال واليأس واللامعقول والغثيان . ان وجودنا لا يصبح مضاء أو معقولا الا بالرجوع إلى الوراء ، إلى المبدأ ، إلى القديم والثابت أعني إلى الألوهة التي تفسر وجودنا وسلوكنا الذي نختاره بحريتنا . المهم إذا أردنا نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة يجب أن نصعد ضد مجرى الزمن ونخرج منه إلى الازل . وليس هذا بغريب في الفكر الفاسفي فافلاطون تكلم عن الحقيقة والوجود بهذا المعنى القديم وتكلم بكثير من القداسة ، وتأثيره كبير إلى اليوم . نجده في محاورة بارمنيدس وهي بعد الجمهورية يقوم كتوطئة للمحاورة بادخال بارمنيدس قاعة المناقشة كرجل مجلل بالشيب قديم الصلة بالحقيقة ثابت القدم فيها بحيث يقول بعد استماعه لسقراط في صبر وروية يقول متهكما انك يا سقراط ما زلت شابا لم تبلغ ما بلغه القدماء ، فيحمل سقراط منذ ذاك على الأنصات إلى ما هو قديم . ولا نجد سقراط يتكلم في محاورات أفلاطون بعد ذلك كما كان يفعل من قبل ، فهو أما ان يخرج من المحاورة أو يستمع لأقوال القدماء . ونجد هذا الاستماع إلى القديم في محاورتي طيماوس وقريطاس المتأخرتين ، وهنا نراه في نظريته السياسية يرجع إلى آراء قدماء الكهنة المصريين بدلا من حكماء اليونان لانهم أعرق قدماً في الحقيقة.

لكن عشق افلاطون للقديم يتجلى في نظريته في المعرفة القائلة بأن المعرفة ذكرى لمثول قديم في صحبة المثل القديمة الثابتة ، صحبة يمكن ايقاظها بعد أن غشى النسيان الإنسان لحرمانه من ذلك المثول بالهبوط إلى الأرض .

ونحن إذا أردنا أن نعرف وجودنا ومن نحن على حقيقتنا وما أفعالنا الحرة ولم نأتيها ، علينا أن ندير ظهرنا إلى المستقبل ونرفع الرأس إلى القديم ونتأمل ونتذكر ونتدبر ونمعن النظر ... لأن الحقيقة والوجود ليسا أمامنا في الزمن فحسب بل يجب أن يكونا وراءنا لأنهما حقيقة ايجادنا وقيامنا في الوجود ، حقيقة ان ماهياتنا وأفعالنا ثابتة قديمة في خالقنا ، حقيقة اننا مخلوقين على صورة خالقنا ، ولو غفلنا عن حقيقتنا ضللنا الطريق مع الملحدين .

الفصل السادس

اللافلسفة والميتافيزيقا

الفصل السادس

اللافلسفة والميتافيزيقا

٢٨

ما هي اللافلسفة ؟

ان الفلسفة اليوم ، أكثر من أي وقت مضى ، في موقف لا تحسد عليه : فباسم الفلسفة يوجد اليوم أسلوب من التفكير لا يؤمن بأن الفلسفة هي مفارقة للظاهر المادي المحسوس وتجاوز إلى بواطن الأمور أو « جوهرها » ، الأمر الذي بدونه تفقد الفلسفة قيمتها ووظيفتها كما بينا منذ البداية ، وانما يؤمن فقط — اذا أمكن التعبير — بالكمون immanence أي بقيام العالم المادي في ذاته واكتفائه بذاته عن كل أمر زائد عليه عند فهمه وتفسيره ، وهذا شأن النزعات المادية Materialism أو الطبيعية Naturalism أو العلمية Scientism .

كما يوجد أسلوب من التفكير يبدو انه لا ينبع من منابع الفلسفة الدائمة التي بسطناها من قبل ، اولا يفيض عن اهتمامات فلسفية أبدية حقة ، انما يتلكأ عند تحليل اللغة ، وعند بالحاجة منطقية عرفت عند المدرسين من قبل ، وعند منهج العلم أو التجربة كصورة وحيدة للمعرفة ، ويزحف على هذا الأساس المضاد للفلسفة ، منبعا وطبيعة ، ليسكت صوت الميتافيزيقا الذي خاطبنا طوال العصور ، ويقيم نفسه زورا وبهتانا بديلا عنه تحت اسماء جديدة

« كالوضعية المنطقية » وفلسفة « التحليل » Analysis ...

مثل هذه الأساليب الفكرية اسميها « اللافلسفة » عندما تدعي أنها فلسفة وعندما يعتبرها الآخرون فلسفة .

واللافلسفة مرض الفلسفة : فالسفسطة وفلسفة الشك المطلق ، والفلسفات التي تقوم لخدمة الدولة أو الطبقة او الدين أو العلم ، واللجاجة اللفظية والمنطقية التي عرفت في عصور تدهور الفلسفة والنزعة المادية التي تركن إلى العالم أو الطبيعة وحسب ، والركون إلى التجربة الحسية واعتناق الوضعية كصورة وحيدة للحقيقة ، والمذاهب المعاصرة العديدة الأسماء التي آخرها اسم « التحليل» كل هذه التيارات تدخل في نطاق اللافلسفة وتسخر نفسها لأهداف من خارج الفلسفة وضد الفلسفة .

واللافلسفات يجب أن تعالج كجزء متمم لنظرية المعرفة لأنها مواقف تريد القضاء على الميتافيزيقا — قلب الفلسفة النابض — من حيث أن الميتافيزيقا معرفة بأمور أو موضوعات مفارقة ، وذلك أما باثارة نظرية كالمادية تقضي على كل موضوع آخر غير المادة وتغيراتها فتزول بذلك مبررات قيام الميتافيزيقا من حيث الموضوع ، وأما باثارة منهج لغوي أو منطقي أو تجريبي تستبعد باسمه قضايا الميتافيزيقا من حصن المعرفة الإنسانية . ومن ثم فان الكلام عن اللافلسفة متمم للكلام عن نظريتا لمعرفة .

ان كلمة الميتافيزيقا كما رأينا في تقسيم الفلسفة تدل على ذلك الجزء التقليدي من الفلسفة الذي يتناول مسائل الوجود المطلق (الانتولوجيا) والوجود الواجب (الالهيات) والوجود الممكن (العالم) ووجود الروح أو النفس وخلودها . لذلك هي كلمة تشرئب لها الاعناق عند سماعها وتثير كوامن المشاعر المختلفة التي قلما تشف عن شيء آخر غير الظمأ الشديد إلى معرفة أكثر مما نملك وأبعد مما لدينا بكل الطرق الأخرى وعلى رأسها العلم .

ولقد مضى زمن كانت تعتبر فيه الميتافيزيقا أعلى صورة للمعرفة، وأهم

وأشمل فروع المعرفة التي يمكن للإنسان أن يكرس نفسه إليها ، وسماها كانط من هذه الزاوية « ملكة العلوم » . فلقد أخذت على عاتقها اثارة تلك المسائل العويصة ، وأجابت عنها في « أخلاص » لكي لا أقول فقط في « يقين » لأنه لا جدال أبدا في اخلاص الميتافيزيقي ، ونزاهته في يقينه وقناعته بالحقيقة كما أسفرت عن وجهها أمام عقله ، انما الخلاف فقط بيننا نحن عند ماتتساءل ونحن لم نسلك درب معاناته الفلسفية : هل ما قاله هو الحقيقة ؟ ان مجرد واقعة ان الميتافيزيقا ضمت في ثبت بناتها اسماء امتازت بالصدق والاخلاص والتفاني في البحث عن الحقيقة القصوى كسقراط وأفلاطون وأرسطو وابن سينا وديكارت وكانط وهيجل الخ ... تصلح أن تكون أساسا قويا لكي نأخذ قضايا الميتافيزيقا مأخذا جادا وأن نضعها موضع التأمل والتروي والاهتمام

ومع هذا فان رد الفعل ضدها لوحظ من وقت إلى آخر ، وفي أثواب كثيرة يمكن أن نحصرها في تيارين كبيرين أحدهما التيار المادي الذي يجتث دواعي قيام الميتافيزيقا من أساسها باجتثاث تعدد درجات الوجود وقصرها على الوجود المادي وحده ، وبذلك لا يكون هناك كلام عن الروح أو عن الألوهة ، وهذا التيار المادي يقابله بالطبع الاتجاه الروحي Spiritualism المميز للميتافيزيقا . أما التيار الثاني والأهم والأوضح صلة بنظرية المعرفة فهو التيار الذي وقع تحت تأثير منهج العلوم أو بصفة أعم الذي تمسك بالتجربة الحسية كمصدر وحيد للمعرفة وبذلك ينكر على الميتافيزيقا أن تكون معرفة لأن موضوعاتها لا يمكن أن تقع تحت طائلة التجربة الحسية ، وهذا التيار اتخذ لنفسه أسماء عديدة تختلف باختلاف أصحابها كالوضعية الجديدة والوضعية المنطقية وفلسفة اللغة وفلسفة التحليل . ونبدأ بالتيار الأول .

٢٩

المـادية والميتافيزيقا

ظهرت النزعة المادية منذ القدم عند ديمقريط وأنباذ قليس وابيقور ، كما ظهرت في عصر ديكارت عند جاسندي Gassendi في فرنسا وعند هوبز Hobbes في انجلترا ، وتجددت طوال القرون الثلاثة الأخيرة إلى اليوم .

والقضية الأساسية للمادية هي انه لا يوجد إلا المادة وتغيراتها ، أي الجوهر المادي وكيفياته المتغيرة . وفكرة التغيرات أو الكيفيات هذه هامة لأن المادية تعطي معنى لوجود أمور كالأفكار والعواطف مثلا . فالمادي لا ينكر هذه الوقائع الواضحة ولكنه يقول انها لا تدل على وجود شيء مغاير للمادة كالنفس أو الروح ، وانما هي مجرد تغيرات وكيفيات للمادة نفسها وحسب ، ومن ثم فليس هناك الا المادة وتغيراتها .

اذا فهمنا هذه القضية نفهم أيضا لماذا اعتبرها ديكارت قضية فاسدة . فعنده الأفكار الواضحة المتمايزة والإرادة الحرة أمور مستقلة تماما عن الجسم والتغيرات الجسمانية ، فهي يمكن أن تدرك ادراكا مباشرا ومستقلا عن الجسم ، وتشير إلى وجود جوهر كالفكر (أي النفس) الذي يترتب على انكاره انكار الوجود أصالة لأنه أول وأوضح وجود . والحجج التي ساقها ديكارت

ابتداء من يقينه الأول « أنا افكر إذن أنا موجود » على وجود جوهر الفكر أو الروح لا تزال مقنعة إلى اليوم ، ويلجأ اليها كل مفكر . أما فيما يختص بغير الإنسان من حيوان وجماد فإن ديكارت اعتبرها جميعا تغيرات في جوهر آخر غير النفس هو الإمتداد أو المادة ، وليس الحيوان إلا آلة أوتوماتيكية أكثر تعقيدا من الآلات العادية .

إن فكرة الآلة التي لم يمتد بها ديكارت إلى الإنسان وحصرها في الحيوان وجدت حظوة عند اللاحقين وتركت اصداء واسعة في علم النفس : فمدرسة بافلوف Pavlov وبشترف Pechterev نظرت إلى الحياة السيكولوجية عند الإنسان في ضوء « الفعل المنعكس المشروط » Conditional Reflex الذي درساه عند الحيوان ، فالإنسان كالحيوان آلة تقوم بردود فعل منعكسة على المثيرات الخارجية بطريقة آلية محضة . وفبر Weber وفشنر Fechner نظرا إلى حياة الإنسان السيكولوجية في ضوء أثر المؤثرات الطبيعية على الأعضاء وما يستتبعه اختلاف شدتها من اختلاف في درجة الإحساسات ، كما نظر اليها الفزيولوجيون (علماء وظائف الاعضاء) على انها وظائف لجسيمات صغيرة مختلفة متخصصة منتشرة فوق سطح الجلد عددها نحو نصف مليون جسيم . والمدرسة السلوكية Behaviorism عند واطسون Watson لم تجد في حياة الانسان النفسية غير مجرد سلوك يمكن أن يشاهد من الخارج أو الظاهر دون حاجة إلى افتراضات ميتافيزيقية اخرى كالنفس . وفرويد Freud كان بعيدا عن فكرة النفس أو الروح لإنه بإفتراضه طاقة جنسية مكبوتة في اللاوعي إنما يوحى بأن الإنسان ليس كائنا عاقلا بقدر ما هو آلي لأن أفعاله انما تحددها طاقة مكبوتة من الرغبات الجنسية لا سيطرة له على تكوينها ونموها وفعلها .

إن الأمر الهام بمناسبة هذه المدارس السيكولوجية الحديثة ومثيلاتها ليس في قيمة كل واحدة منها على انفراد اذ لا تقوى واحدة منها على النقد ، وإنما في وزنها مجتمعة متضافرة معا ، لاننا عندما ننظر اليها مجتمعة نرى انها

تشير كلها إلى النزعة القائلة بأن الظواهر السيكولوجية يمكن ان تفهم وتفسر اليوم من الظاهر الذي يقع تحت المشاهدة مباشرة وانه ليس هناك ما يدعو لافتراضات اخرى كوجود النفس أو الروح . وهذا ما عبر عنه هفدنج Hoeffdisg في تاريخه للفلسفة الحديثة بقوله « اننا ندرس اليوم علم النفس بدون نفس » .

وإذا تركنا مجال علم النفس إلى الفلسفة فانا نجد النزعة المادية عند فيلسوف معاصر هو برتراند راسل B. Russell فهو منذ بداياته الفلسفية أنكر امكان معرفة وجداننا أو فكرنا معرفة مباشرة كما كان يذهب ديكارت مثلا . ولذلك فقد انحاز إلى تصور هيوم الذي قال ان النفس الإنسانية ليست جوهرا وانما فقط مجموعة من الصور أو الأفكار المتراصة المتجاورة . وراسل في كتابه تحليل الفكر (Analysis of Mind) يعلن اعتناقه لهذا التصور ثم هو يتوسع فيه محاولا أن يبقى محايدا بين المادية والروحية فيقول انه لا توجد روح ، وانما يوجد فقط معطيات حسية تتجمع أو تأتلف على أنحاء مختلفة وتحكمها كذلك قوانين مختلفة : فمعطيات الحس عن موضوعات مختلفة (ولتكن عن النجوم مثلا) عندما ينظر اليها من وجهة نظر واحدة فانما تؤلف الروح ، أما معطيات الحس عند مشاهدين مختلفين (ولتكن المظاهر المختلفة لنجم بعينه) فانها تؤلف المادة . ومن جهة اخرى تختلف قوانين الحياة النفسية عن قوانين المادة ، كلاهما خاضع للحتمية ولكن الحتمية السيكولوجية متولدة فيما يبدو عن الأنسجة العصبية ، كذلك لا يمكن تحديد نوعية الظواهر السيكولوجية على أساس الوعي أو الشعور لأن أكثرها لا يوعى به كالعادة مثلا . وراسل يعترف صراحة بميله نحو المادية وان كان لا يستطيع كما يقول أن ينحاز اليها تماما في المرحلة الراهنة من تقدم العلم . ومع ذلك — وهذا شيء غريب في هذه النزعة المادية — فان الحياة السيكولوجية عنده أكثر واقعية Real من المادة لأن المعطيات الحسية عن هذه الأخيرة ليست كلها مباشرة

ولا كاملة وانما تتكون بالتدريج بواسطة الاستنباط Déduction والانشاء Construction [1] .

لكن عندما تذكر «المادية» فإن الذهن ينصرف بصفة خاصة إلى المادية الجدلية Dialectical Materialism او التاريخية التي ترجع إلى كارل ماركس Marx من فلاسفة القرن التاسع عشر وهو مذهب لصفته التطبيقية سياسيا لا يمثله فيلسوف أكاديمي واحد في الغرب .

وطبقا لهذه النظرية ، الوجود المادي هو العالم الحقيقي ، وليس الوجدان أو الروح الإنتاج عضو مادي هو المخ . والتمييز بين المادة والوجدان أو الشعور تمييز يهم نظرية المعرفة ولكنه لا قيمة انتولوجية له حيث لا وجود إلا للمادة . وحيث ان الوجدان وليد المادة فان المعرفة يجب أن تفهم على نحو واقعي : فالذات لا تنتج الموضوع (كما في المذاهب النقدية والتصورية) وانما الموضوع مستقل عنها ، والمعرفة عندئذ هي انه يوجد في الوجدان صور أو نسخ Copies أو انعكاسات reflects للمادة . وفقط المعرفة الحقة هي المعرفة العلمية المتصلة بالعمل الصناعي . وتقدم الصناعة برهان على ضعف المذاهب اللاأدرية Agnosticism . والمعرفة أساسا هي المعرفة الحسية . والفكر العقلي مع ذلك ضروري لتنظيم معطيات الحس . والفلسفة الوضعية التي دعا اليها معاصره أوجست كونت انمـا هي « نصب برجوازي » Charlatanerie bourgeoise وفلسفة تصورية .

والمادية الجدلية تنقد بكل تأكيد النظريات المادية السابقة عليها ، ولكن نقدها لا ينصب عليها من حيث أنها مادية وإنما فقط من حيث انها غير جدلية أي من حيث انها فاقدة لفكرة صحيحة للتطور .

فالمادة في تطور دائم وبفضل هذا التطور تظهر كائنات متصاعدة التعقيد

---

(١) La Philos. Contemporaine en Europe : M. Bochenski ص ٥٢

ابتداء من الذرة إلى الانسان والمجتمعات . والتطور ليس دائريا وانما في خط واحد وفي اتجاه متفائل حيث ان أكثر الكائنات تعقيدا هو أرقاها . وهذا التطور يتألف من سلسلة من الثورات أو الانتفاضات ومن ثم فالصراع هو القوة الدافعة للتطور الذي يتقدم بطفرات . ذلك هو التطور الجدلي .

ان هذا التطور الجدلي يجعل العالم كله وأجزاءه أيضا في تغير ، فلا شيء يثبت ومن ثم لا جواهر ثابتة ولا مبادىء خالدة وفقط المادة وقوانين تغيرها هي الباقية .

وعلى عكس الميتافيزيقا الأنتولوجية التي هي بالضرورة نظرية تقرر كثرة الموجودات **Pluralism** لا الوحدة بينها ، من حيث انها نادت بجواهر كثيرة متفاوتة الدرجات كالهيولي والصورة والموضوع المؤلف منهما والروح والجواهر المفارقة والوجود الواجب ، فان المادية الجدلية مذهب يقرر وحدانية الموجودات **Monism** حيث لا شيء غير المادة، وخارجا عنها لا نفس ولا ألوهة .

ان المذاهب المادية على اختلافها أجتثت الميتافيزيقا من جذورها باجتثات موضوعاتها التي تتجاوز المادة وليس هذا أخطر ما فيها لأن اجتثاث الإنسان من جذوره الروحية أدهى وأمر . فالمشكلة فيها مشكلة الإنسان نفسه لا الميتافيزيقا ، هل هو كائن حي وحسب فيفهم كمادة حية ، أم هو انسان له فكر وقيم خلقية وحضارية ومطامح أخروية فينتسب إلى ما يعلو فوق المادة الحية ، إلى الروح وإلى الخلد وإلى الألوهة ؟

٣٠

النقد الكلاسيكي للميتافيزيقا

أما التيار الثاني الذي يرفض الميتافيزيقا باعتبارها في نظره لا تمثل معرفة بالمقاييس التي يضعها هو مقدماً للمعرفة وهي عادة التجربة الحسية أو المنهج العلمي . فهو تيار اتخذ أسماء عديدة وأساليب مختلفة يصل بها إلى هدفه لا يجمعه اطار عام إلا العداء للميتافيزيقا وإلا الشك في المعرفة الميتافيزيقية . لذلك نسميه ببساطة « اللافلسفة » أو الشك الميتافيزيقي .

ان شكاك اليونان الذي انتعشوا بعد أرسطو أنكروا المعرفة جملة حتى جعلوا من المستحيل على الإنسان أن يكون أكثر معرفة بوجود جسمه الظاهر له من وجود نفسه . وهذه هي النهيلية nihilism التامة في المعرفة التي نفر منها الجميع والتي لم تعتبر في وقتها رفضا للفلسفة وانما اعتبرت هي نفسها فلسفة وان كانت سلبية .

وفي العصور الوسطى قال فلاسفة بأن صفات الله سبحانه وخلق العالم وخلود النفس يكشفها الوحي دون العقل . وواضح ان جعل العقل في عجز حيال هذه الأمور الميتافيزيقية انما هو على كل حال موقف فلسفي ، وهنا نجد أصول النيهلية الفلسفية في مقابل النيهلية المعرفية . لأن الانكار هنا لا

ينصب على المعرفة كلها وانما فقط على جزء منها هو المسمى الميتافيزيقا . ومثل هذا الإنكار يتم عادة لمصلحة نوع آخر من المعرفة : ففي العصور الوسطى كان إنكار الميتافيزيقا في مصلحة الوحي . فكان لا بد أن تبطل الفلسفة كطريق مستقل للحقيقة ، ولكنها تُستبقي كخادمة لحقائق الوحي تحت اسم آخر هو اللاهوت او الكلام او التوحيد . وفي العصور الحديثة أصبح إنكار الميتافيزيقا في مصلحة الانتصار للموضوعية العلمية في التفكير – لكي لا نقول الانتصار للعلم نفسه اذ العلم لا يحتاج إلى مؤيدين من خارجه – وتصبح الفلسفة بدورها تحت أسمائها الجديدة المختلفة خادمة للعلم بحجة انها توضح ما غمض من قضاياه، أو تربط برباط الوحدة بينها في « علم موحد » الخ ... والعلم نفسه ليس في حاجة إلى شيء من ذلك كله وبراء من هذا كله .

انه في غضون القرن الثامن عشر بالذات تكوّن النقد الكلاسيكي للميتافيزيقا عند المفكرين الذين وسموا أنفسهم « بالفلاسفة » وقدموا بكتاباتهم للثورة الفرنسية ، وكذلك عند كبار فلاسفة عصر التنوير ، هيوم وكانط .

ولقد كانت البواعث القائمة وراء الهجمات العديدة التي شنها مفكرو الثورة بواعث مختلفة : فقد ربط فولتير بين الميتافيزيقا واللاهوت فكان استبعاد الميتافيزيقا عنده جزءا مما ضمنه شعاره المشهور « اسحق الرديء السمعة Ecrasez l'enfame » . أما دالمبير D'Alembert فبواعث هجماته احتذاؤه للمنهج العلمي الذي يبدأ وينتهي بالوقائع facts بينما الميتافيزيقا تفكير مجرد ، وهو الذي قال « أما أن تكون الميتافيزيقا علماً بوقائع وأما أن لا تكون علما بالمرة » . والواقع ان اعتناق المنهج العلمي عند مفكري القرن الثامن عشر المعروف في حضارة الغرب بقرن التنوير Age of Enlightenment يرجع إلى النجاح الكبير لطبيعيات نيوتن القائمة على نهج ملاحظة الوقائع واخضاعها للاختبار ، وانتصارها الساحق على طبيعيات ديكارت المستمدة من تصورات رياضية بحتة . ولقد تشبث مفكرو عصر

التنوير بالوقائع وبالبحث عنها في العلوم الإنسانية فكتبوا التاريخ مثلا كعلم بوقائع لا للعبرة والموعظة ، وكتبوا معاجم اللغة ودائرة المعارف الفرنسية على أساس حشد الوقائع التاريخية وحسب .

ولا يختلف في الانصياع إلى العلم ومنهجه عند هؤلاء الفلاسفة قطبا عصر التنوير في انجلترا والمانيا : هيوم وكانط .

لقد كتب هيوم في التاريخ (تاريخ انجلترا) كما كتب في الفلسفة . ومع انه كفيلسوف كان يبحث في الطبيعة الإنسانية وقوانينها كما بحث نيوتن في الطبيعة وقوانينها ، إلا انه لم ينظر إلى تلك الطبيعه الإنسانية كجوهر ثابت فانه لم يكن يعتقد بوجود أي جوهر . وانما نظر اليها كفيلسوف للتاريخ فرآها متغيرة متطورة . كما رأى قانونا من أهم قوانينها وهو قانون العلية Causality كمجرد عادة قوية تولدت عن عملية تطور تاريخي ابتداء من وقائع الاحساس إلى تداعي الاحساسات فيما بينها ثم إلى تكرار هذا التداعي حتى تتولد تلك العادة المقيدة للمعرفة التي نتوقع بمقتضاها لاحقاً عند رؤية سابق. وذلك مدى فهمه لقانون من أثبت قوانين العقل هو قانون العلية . ومن ثم نرى كيف أن الطبيعة الإنسانية بقوانينها انما تتألف من صور احساسية متراصة تقوم بينها علاقات التداعي المختلفة وهذا ما يفسر قوانينها كما يفسر قوانين المعرفة . ولقد هاجم هيوم الميتافيزيقا واللاهوت من هذه الزاوية التي رد فيها كل معرفة إلى التجربة الحسية، فعنده لا يوجد غير علمين يقينين هما الرياضة والطبيعة . وكلمته عن الميتافيزيقا مشهورة حيث يقول « اذا أخذنا بين أيدينا كتابا في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الموجهة إلى الطلاب فلنتساءل هل يشتمل على أي استدلال مجرد بخصوص الكم أو العدد ؟ لا هل يشتمل على أي استدلال تجريبي بخصوص الوقائع والوجود ؟ لا . اذن ألق به في اللهب لأنه لا يشتمل عندئذ إلا على السفسطة والوهم »[1] .

---

(1) D Hume . Enquiery Concerning Human Understanding . الباب ... القسم الثاني

وموقف كانط الفلسفي القائل بأننا لا نعرف إلا الظواهر لطمة أخرى للميتافيزيقا الأنتولوجية التقليدية لم يخفف من وقعها إلا تأسيسه الميتافيزيقا من جديد لا كمعرفة وانما فقط كنتيجة لقيام الواجب الخلقي الذي يستوجب خلود النفس ووجود الله سبحانه . فموقف كانط الميتافيزيقي مزدوج فهو يرفض الميتافيزيقا كمعرفة ثم يقيمها على أساس الأخلاق .

وانكار كانط للميتافيزيقا الانتولوجية يستند الى حجتين : احداهما مستمدة من مشاهدة الواقع والتاريخ ، والثانية من نظريته النقدية في المعرفة .

أما من حيث الواقع والتاريخ فقد لاحظ كانط انه لا يوجد في الميتافيزيقا اتفاق على شيء كما في العلم ، وانها تبدأ عند كل مؤلف من نفس المسائل فلا تنمو أو تتقدم كما يتقدم العلم . ولقد ناقشنا مثل هذه الحجة في أول فصول هذا الكتاب ، ولكن كانط استنتج من هذه الحجة ان علما هذا شأنه لا يقين فيه ولا تقدم فانه لا يرقى إلى مرتبة العلم .

ولكن حجته النقدية هي الحاسمة في نظره ونظر الوضعيين من بعده إلى اليوم لأنها حجة ضد كل محاولة للتجاوز transcendance إلى أمور مفارقة للحس مما هو طابع الميتافيزيقا كما قلنا منذ البداية . انها حجة تجتث الأساس الذي تقوم عايه ميتافيزيقا كالافلاطونية مثلا باستبعاد امكان حدوس في العقل مستقلة عن الحس . فالعقل يؤدي إلى معرفة يقينية في العلم وحده لأنه بتعاونه مع الحس يطبق قوانينه أو مقولاته على الحدوس التي يقدمها الحس في اطاري المكان والزمان فتتألف « الظواهر » ، أما اذا تجاوز العقلُ الحسَ كما في الميتافيزيقا فأنه يسبح في فراغ لأنه ليست لديه حدوس أخرى (كتلك المثل التي تكلم عنها افلاطون) يطبق عليها مقولاته لانتاج « أحكام تركيبية قبلية » في الميتافيزيقا كما في علمي الرياضة والطبيعة . فمقولة العلية مثلا تتضمن حدسا بالزمن لأنها كما بين هيوم علاقة بين سابق ولاحق ولهذا فان قوانين

الطبيعيات معرفة ممكنة، لكن لا يمكن أن تطبق مقولة العلية على فكرة « كالعلة الأولى » التي تتكلم عنها الميتافيزيقا لأنه لا حدس عند العقل عن علة أولى خارجة عن الزمن ، وعندئذ يستعمل العقل مقولة العلية استعمالا غير مشروع ويؤدي إلى التناقض إذا طبقها هكذا

ان عجز العقل عن حدوس ميتافيزيقيه أمر استرعى نظر كانط حتى قبل ظهور كتابه « نقد العقل الخالص » ، فلقد كتب بحثا عنوانه « أحلام راء » بمناسبة ظهور كتاب لمؤلف سويدي معاصر له هو سويدنبرج قال فيه هذا المؤلف انه يمكن للأنسان بواسطة حاسة باطنة بلوغ عالم الأرواح ومشاهدتها ، فيقارن كانط بين هذا القائل برؤية أرواح بناء على حس باطن وبين الميتافيزيقي التقليدي الذي يتكلم عن موضوعات انتولوجية أشبه بتلك الأرواح استناداً إلى العقل وحده ، ويقول كانط أن الفيلسوف أمام أحد أمرين أما ان يستند إلى حدس عقلي فيشاهد بالتأمل العقلي موضوعاته وهو ما لم يقل به فيلسوف عقلي من قبل . وأما أن ينكر قدرة العقل على مثل تلك المشاهدة أو الحدس وهذا هو الموقف الذي يعتنقه كانط ويؤدي إلى استحالة الميتافيزيقا .

ولقد أبرز كانط بقوة قيمة هذه الحجة النقدية في كتابه « نقد العقل الخالص » في تساؤله المشهور . هل الأحكام التركيبية القبلية ممكنة [1] . فهذه الأحكام كان من المفروض أن تكون الميتافيزيقا التقليدية مجالها الأول والأوحد ، ولكن اتضح ان الرياضة والطبيعة هي المجال الوحيد لهذه الأحكام لما يقدمه الحس فيهما من حدوس تنطبق عليها مقولات العقل ، أما الميتافيزيقا فأحكامها على غير المتوقع تحليلية لأنه لا حدوس عقلية ممكنة البتة تسمح بقضايا تركيبية

وفي ضوء هذا الموقف النقدي الذي استبعد امكان حدوس عقلية فاستبعد امكان الميتافيزيقا كمعرفة على غرار العلم ، نظر كانط في الأفكار الميتافيزيقية

---

(١) انظر ما قلنا سابقاً عن نظرية كانط في المعرفة الفقرة ٢٢

الكبرى الثلاث : العالم والنفس والله ، فتساءل من أين جاءت وما دورها في الفكر أو قيمتها ؟

أما من أين جاءت وما دورها فان كانط سماها الأفكار المنظمة للعقل Idées régularisatrices de la Raison لأن العقل « يميل بطبعه » . وبفضل استعماله غير المشروع لمقولاته (كالعلية والجوهرية) التي تصلح للظواهر فقط ، إلى أن ينظم كل الظواهر الخارجية في فكرة واحدة تجمعها وتفسرها هي المادة أو العالم . وان ينظم كل الظواهر الباطنة (السيكولوجية) في جوهر واحد هو بمثابة المنبع والأصل لها وهو الأنا او النفس . وأن ينظم أخيرا سلسلتي الظواهر الخارجية والباطنية معا (العالم والنفس) تحت فكرة أخيرة كمبدأ أعلى لكل شيء هي فكرة الألوهة . وإذا كانت الأفكار الثلاث هكذا وليدة « ميل طبيعي » للعقل النظري فان الميتافيزيقا اذن هي « ابنته المدللة » على حد تعبيره . ومع ذلك فليست لتلك الأفكار أية قيمة موضوعية حيث لا تؤدي إلى معرفة وتظل « خداعا طبيعيا » illusion naturelle . و« أملا » أيضا ولا تزيد الميتافيزيقا التقليدية عنده عن مجرد أمل .

أما اذا لجأنا إلى تلك الأفكار التي دورها تنظيمي بحت فنجعل العقل يطبق عليها مقولاته وقوانينه التي يستعملها بنجاح في المعرفة الموضوعية لنكوّن معرفة ميتافيزيقية فان العقل يعمل عندئذ في فراغ (كالحمامة التي تحاول ان تطير في جو لا هواء فيه) حيث لا حدوس لديه تساند أفكاره ويقع العقل في ما سماه كانط نقائض العقل النظري Antinomies المشهورة عنده ، ومن خصائص هذه النقائض انها تثبت وتنفي « بقوة متعادلة » نفس الشيء أو القضية الميتافيزيقية فلا تتأدى إلى أية معرفة موضوعية مما يكشف عن كون الميتافيزيقا هي مجال الجدل الذي لا ينتهي . مجال التناقض .

ولقد جمع كانط تلك النقائض في أربع نقائض أساسية كل نقيضة فيها عارض بين أثباتها ونفيها كما يأتي :

(١) الاثبات : العالم له بداية في الزمان ونهاية في المكان

النفي : ليس للعالم بداية في الزمان ولا نهاية في المكان .

(٢) الاثبات : كل جوهر مركب في العالم يتألف من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء البتة في العالم إلا البسيط وما يتركب منه

النفي : لا شيء مركب في العالم يتكون من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء بسيط في العالم .

(٣) الاثبات : من الضروري قبول علة حرة لتفسير الظواهر في العالم .

النفي : لا حرية وكل شيء في العالم إنما يوجد طبقا لقوانين الطبيعة

(٤) الاثبات : يشمل العالم شيئا ، سواء كجزء منه أو كعلة له ، يكون واجب الوجود .

النفي : لا يوجد شيء واجب الوجود ، سواء في العالم أو في خارجه ، يكون علة له .

وإذا كانت الفلسفات منذ أن ظهرت تدور هكذا في فراغ بين نفي واثبات ، وبالتالي في تناقض لا يعهده العلم الموضوعي ، فما ذلك إلا لأن العقل محروم من أي حدس أو تجربة في الميتافيزيقا ، يقبل تطبيق قوانين العقل كالعلية مثلا ، تطبيقا مثمرا لليقين فيها . لذلك رفض كانط الميتافيزيقا الانتولوجية .

لكن لم يكن رفض كانط للميتافيزيقا الإنتولوجيه وطريقه الميتافيزيقي الجديد بدون انتولوجيا الذي ظن انه رسمه بصفة نهائية « لكل ميتافيزيقا مستقبلة » (وهذا عنوان أحد أهم كتبه [1]) من بعده ، ليمنع من تجدد وازدهار الميتافيزيقا الانتولوجية على أسس جديدة من بعده . فالقرن التاسع

---

(١) Prolegomène à toute metaphysique future : Kant.

عشر قرن الرومانتيكية Romanticism في الفلسفة عاب على الفلسفات التنويرية السابقة انها مادية وانها خضعت لعلمي الرياضة والطبيعة أكثر مما ينبغي ، بينما كانت الرومانتيكية أكثر وعيا بمختلف مظاهر نشاط الروح الإنسانية في الفن والدين والقانون والتاريخ والسياسة بالإضافة إلى المعرفة العلمية . ومن ثم جاءت فلسفة هيجل معبرة عن هذه الجوانب العديدة للروح ، كما لم تعد الروح والمادة ، الفكر والوجود ، الله والعالم إلا كلا واحداً وبذلك عادت إلى الأفكار الميتافيزيقية ، إلى الحرية والنفس والألوهة قيمتها الانتولوجية. ثم أصبحت الميتافيزيقا في القرن العشرين أكثر قربا من الميتافيزيقا الأنتولوجية ، فقد قبل برجسون Bergson حدساً ميتاميزيقيا كان قد رفضه كانط ، وأقامت الفلسفات الوجودية انتولوجيا جديدة .

بعد هذا الاستطراد حول مصير بعض أفكار كانط نرجع إلى تيار النقد الكلاسيكي للميتافيزيقا الذي ظهر في القرن الثامن عشر ، لننتقل معه إلى مطلع القرن التاسع عشر ونتوقف عند أوجست كونت وموقفه العدائي نحو الميتافيزيقا .

ومن المفارقات الغريبة ان يدعو أوجست كونت A. Comte إلى « فلسفة وضعية » Philosophie Positive بدلا من الميتافيزيقا . وما هو « وضعي » عنده هو ما يستند إلى « الوقائع » وإلى « التجربة » فلا يتجاوز ذلك . والمعرفة العلمية وحدها هي الوضعية بهذا المعنى .

ويرى كونت أن الوضعية هي آخر مراحل ثلاث لتطور الفكر البشري — ولتطور كل فرد أيضا — من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية وانتهاء بالمرحلة الوضعية . ان ستيوارت ميل Stuart Mill أحد تلاميذ كونت في انجلترا يلخص المراحل الثلاث التي مر بها مثلا علم الفلك على النحو الآتي : الاجرام السماوية كانت تعتبر الهة وتحركها آلهة . ولما سقطت هذه النظرة اللاهوتية ، فسرت الميتافيزيقا حركات الاجرام بأفكار مثل

ميل الطبيعة نحو كمالها مما يجعل الاجرام تتحرك في افلاك دائرية منتظمة . ولم يتغير هذا الوضع إلا منذ ان كشف نيوتن قوانين حركة الاجسام فأنهى بذلك المرحلة الميتافيزيقية في علم الفلك حيث دخل هذا العلم مرحلته الوضعية (العلمية) .

والمغزى الحقيقي لقانون الأحوال الثلاث هو ان كل مرحلة سابقة تعتبر بائدة ومنتهية بحلول التي تليها وعلى ذلك فان الدين والميتافيزيقا قد حل محلهما اليوم العلم . وطبعا هذا لم يحدث حتى في أرقى المجتمعات اذ يتجاور ويتعايش الجميع معا ، كما انه من الوجهة التاريخية لم يحدث مثل هذا التطور الثلاثي الحدود دائما .

أما ما قصده كونت « بالفلسفة الوضعية » التي هي بديل للميتافيزيقا – ولا أدري لماذا يجب أن يكون هناك بديل فلسفي ما دامت المرحلة الثالثة خالصة للعلم وحده – فهي التي تهدف إلى « ان تلخص في نسق واحد ذلك المذهب المتجانس أو تلك المعارف المتجمعة لدينا بخصوص الأنماط المختلفة للظواهر الطبيعية : » [1] ، أو كما يقول تلميذه ليتريه Littré ، يقوم الفيلسوف « بتأليف Synthèse للمعرفة الوضعية » ، وهو « المتخصص في العموميات » [2] ولكنه لا يتجاوز ذلك إلى البحث عن أصل الأشياء وجوهرها ومصيرها كما كان يفعل الميتافيزيقيون ، « لأن الإنسان غير مسلح » لهذا البحث على حد قوله .

وأغرب من هذا ان كونت بعد أن اعتبر الدين منتهيا كذلك فانه يقترح أخلاقا ودينا جديدين لا يقومان على الاعتقاد بالله الذي لا نعرفه مباشرة بالحواس . وانما على أساس التجربة التي نشعر من خلالها بكائن يتجاوز

---

(١) A. Comte. Cours de Philosophie Positive آخر الدرس الأول .

(٢) Littré. : Fragments de philos. positive ص ٢٧

كل شيء آخر ألا وهو « المجتمع » الذي يحل محل اله الدين واله الميتافيزيقا معا . ولكن هذا الجزء من مذهبه الوضعي لم يتسع وقته للأسهاب فيه بسبب مرضه العقلي الذي عاوده بشدة وأنهى حياته .

هناك اتفاق بين كانط وكونت في نقطة هي ان الميتافيزيقا الأنتولوجية مستبعدة بالنظر إلى العلم : فعند كانط لأنها لا تستند إلى حدوس كالحدوس المكانية والزمانية في العلم ، وعند كونت لأنها مرحلة وسطى ومنتهية بسبب ظهور العلم طبقا لقانون المراحل الثلاث . وهذا قول ضعيف لضعف قانون الاحوال الثلاثة نفسه .

ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف في نقطة أساسية هي ان كانط يؤيد قيام ميتافيزيقا بديلة على أساس الضمير الخلقي تُستعاد فيها أفكار الألوهة وخلود النفس والحرية ، أما كونت فالفلسفة البديلة عنده هي عبارة عن تنسيق لقضايا العلم الموضوعي وحسب في نسق فكري موحد . وطبعا هذا البديل الجديد عند كونت لا يغني شيئا عن الميتافيزيقا وأسئلتها الملحة ومن توهم ذلك فقد خدع نفسه . ولنستمع هنا إلى كلمات بالغة الحكمة لكانط حين يقول « ليحاول الفكر الإنساني أن يتوقف نهائيا عن الأبحاث الميتافيزيقية ، فذلك ما لا يجب أن يتوقعه أحد ، كما لا يتوقع أن يرانا — لكي لا نتنفس دائما هواءً فاسداً — أن نفضل أن نتوقف تماما عن التنفس » [1] . ثم لنستمع إلى رينان Renan وهو يعرّض بليتّريه الذي برغم وضعيته لم يستطع ان يتجنب الميتافيزيقا ، فهو يقول : « لقد أمضى ليتّريه العظيم حياته كلها يحرم التفكير في الأمور العليا ويفكر فيها دائما » [2] . اذن لا يمكن الاستعاضة عن الميتافيزيقا بنسق موحد لقضايا العلم أو بأي بديل علمي ، ولا يحل محل الفلسفة إلا الفلسفة .

---

(١) Kant : Prolegomène

(٢) E. Renan : Discours et Conferences ص ٧٩

٣١

اللافلسفة المعاصرة

ان تيار اللافلسفة أو رفض الميتافيزيقا بلغ أوجه ، وأيضا اضمحلاله في آن واحد ، عند متفلسفين في النمسا وانجلترا في الربع الثاني من هذا القرن . ولقد صنفه بعض مؤرخي الفلسفة تحت اسم الوضعية الجديدة Neo-positivism ولكن مؤسسيه أطلقوا على أنفسهم أول أمرهم اسم جماعة فينا أو دائرة فينا Vienna Cercle نسبة إلى هــذه المــدينة التي تركزوا فيها ، وضمت الجماعة أسماء مثل مورتس شليك Schlick وريشنباخ Reichenbach وكارناب Carnap وهانز هان Han ونيرات Neurath وغيرهم ، وسموا مذهبهم بأسماء كالوضعية المنطقية Logical Positivism والتجريبية الجذرية radical empiricism والمذهب الفزيائي Physicalism وأخيرا في المهجر الأمريكي باسم العلم الموحد United Science أمــا عند أنصاره في انجلترا فقد كان الاسم المفضل الوضعية المنطقية في بداية الأمر ، ثم فلسفة اللغة وفلسفة التحليل Philosophy of Analysis وضم أسماء مثل سوران ستبنج Stebbing ودنكان جونز Duncan Jones وميس Mace وأهمهم جميعا آير Ayer . ولكن سرعان ما انشقت الحركة على نفسها في أمريكا بسبب تنبه ريشنباخ إلى قصورها وإلى نقط الضعف

فيها . كما أن الحركة قد فترت تماما وانتهت بعد طنطنة ومؤتمرات دولية دعائية مكثفة في بدايتها خلال السنوات العشر السابقة على الحرب العالمية الثانية ، اذ نبذ آير اخيرا الوضعية وعاد إلى الميتافيزيقا .

ولكي لا نتوقع صيدا دسما من وراء استعراضنا للوضعية المنطقية يستحسن أن نتوقف عند كلمات للفيلسوف الانجليزي وولش Walsh كتبها عام ١٩٦٣ في كتابه « الميتافيزيقا » عن المرحلة الإنجليزية من الحركة التي نحن بصددها يقول فيها :

« ان المعلقين على المسرح الثقافي المعاصر كثيراً ما يقيمون تعارضا واضحا بين الفلسفة في القارة الأوروبية والفلسفة كما تمارسها الدوائر المتخصصة في بريطانيا (يقصد فلسفة التحليل) فالفلسفة في أوروبا بقيت أساساً ميتافيزيقية ، والفلاسفة هناك لا يخشون التساؤل والجواب من مسائل كبيرة الأهمية بالنسبة للمفكرين ، كما انهم لم يروا شططا في المطالبة التقليدية للفيلسوف بأن عليه واجب الكلام عن غايات الحياة . وعلى عكس هؤلاء فان الفلاسفة في بريطانيا يحصرون أنفسهم في نطاق مسائل لا تبدو لها أهمية إلا عندهم وحسب ، كما ان نتائجها على الأمور الأخرى ضئيلة . هم منهمكون في ما يسمونه تحليل التصورات ، ويتحدثون عن الاستعمال اللغوي ، ولكن عملهم هذا ليست له أية نتيجة بناءة ، ومن ثم فلا يفضي إلى أية استنارة » [1] .

ويقول كذلك « الأسترسال في الفلسفة التحليلية يصدم الغريب عنها بما فيها من ادعاء أو من تفاهة أو من الاثنين معا » [2] . ويقول أيضا عن الحركة في امريكا : « في الحقيقة كان عدد الفلاسفة البريطانيين والامريكيين الذين رغبوا في الانضمام تحت لواء « العلم الموحد » قليلا نسبيا ، كما كانت الصعوبات

---

(١) Walsh : Metaphysics ١٩٦٣ ، ص ١٨٩

(٢) المرجع نفسه ص ١٩٤

قد تكشفت منذ البداية في اخراج صيغة مرضيه لمبـــدأ التحقق « Verification Principle »[1] .

هناك سمات مشتركة بين أنصار الوضعية الجديدة في كل مراحلها وأقطارها وخاصة عند جيل مؤسسيها : فهم يشتركون في تصورات واحدة بعينها ويواجهون المسائل بنفس الطريقة ، ويظهرون حماسا شديدا واقتناعاً بآرائهم حتى لاحظ واحد منهم وهو ريشنباخ Reichenbach انهم ينزعون منزعا « دينيا » اي متعصبا (ضد الميتافيزيقا) « ومنحازا » (مع العلم) . كما لاحظ بوشنسكي Bochenski [2] — أيضا ان سلاطة اللسان والعدوان والتهجم سادت كتاباتهم . كذلك هم يربطون بين مذهبهم وتجريبية هيوم . ولكنهم يرتبطون أكثر بالمنطق الرياضي المعاصر عند مؤسسة برتراند راسل وخاصة عند تلميذه فتجنشتين Ludwig Wittgenstein حتى بدا مذهبهم تجديدا للجاجة المنطقية العقيمة المعروفة عن العصور الوسطى من حيث التوسع في استعمال المنطق الصوري ، وأخيرا يشتركون جميعا في الاعتقاد بأنهم في فلسفتهم علميون scientists حتى أكثر من المادية الجدلية اذ الفلسفة عندهم ليست إلا تحليل اللغة العلمية وطريقتها علمية أيضا .

ونقطة البداية في الوضعية الجديدة كما يقول أنصارها من دائرة فينا هي بعض الآراء التي بسطها لودفج فتجنشتين Ludvig Wittgenstein في « الرسالة المنطقية الفلسفية »[3] التي نشرها عام ١٩٢١ .

فالوضعيون السابقون من تلاميذ هيوم في القرن التاسع عشر أمثال ميل وارنست ماخ وغيرهما كانوا يفسرون كل ما يقال عن العالم باحساس فعلي

---

(١) نفس المرجع ص ١٥ وسنشرح فيما بعد مبدأ التحقق المذكور

(٢) M. Bochenski : La Pilosophie Contemporaine en Europe . ص ٥٤

(٣) L. Wittgenstein في Tractatus logico-philosophicus

حاليا ، أو ممكن مستقبلا ، ويقول ميل Mill « ان التصور الذي أكونه عن العالم الموجود في أية لحظة يشتمل على جميع الإحساسات التي أشعر بها الآن وعلى أنواع لا حصر لها من الإحساسات الممكنة »[1] ولكن اولئك الوضعيين وجدوا ارتباكا وصعوبة في الإرتداد بقضايا الرياضة والمنطق إلى الاحساسات طبقا لمقتضيات مذهبهم التجريبي هذا .

وهذه الصعوبة بالذات وجدت حلا عند فتجنشتين في التمييز الذي أدخله بين القضايا التحليلية التي تميز الرياضة والمنطق وبين القضايا التجريبية التي تميز بادىء الرأي المشترك بين الناس والعلوم الطبيعية معا . وفتجنشتين يسمي القضايا التحليلية باسم التوتولوجيات tautologies أي « اللغو » الذي لا يدل على شيء . وذلك لكي يذكر ان هذه القضايا لا تقول شيئاً عن الوقائع وأن الاستنباط منها لا يؤدي إلى وقائع . وهذه القضايا صادقة صدقا دائما مهما كانت القيم المختلفة التي تعوض عن متغيراتها . فالمعادلة ٢ + ٢ = ٤ لا تقول شيئا اطلاقا عن وقائع ولكن عندما تعوض عن متغيراتها بقيم ثابتة تستعمل تلك المعادلة لكي استنبط مثلا من : عندي كتابان في يمناي وكتابان في يسراي ، النتيجة وهي عندي أربعة كتب . وبالمثل فان القضية المنطقية : اذا كان الشيء هو ن أو هـ ، ولكنه ليس ن ، فاذن هو هـ ، انما تستعمل لكي استنبط من : الدنيا نهار أو ليل ، ولكنها ليست نهارا ، النتيجة وهي أن الدنيا ليل .

هذا فيما يختص بقضايا الرياضة والمنطق . أما كل ما عدا ذلك من قضايا فلكي يكون لها معنى يجب أن تكون صورة منطقية للوقائع . « ولكي نكتشف ما اذا كانت الصورة المنطقية Logical picture هذه صادقة أو كاذبة يجب أن نقارنها بالواقع » . ان هذه الفكرة لقضية تصور واقعة ، والفكرة الملازمة لها وهي ان الصورة وما تصوره لهما نفس البناء ، انما هما

---

(١) Mill : Examination of Sir William Hamilton's Philosophy ص ٢٢٢

أساس مذهبه (الذي يشاركه فيه راسل) وهو ان العالم يتألف من وقائع بسيطة ومنفصلة أي « ذرية » وان مهمة الفيلسوف التحليلي هو اكتشاف صورها المنطقية [١] .

لكن الأمر الهام من وجهة النظر الوضعية هو أن التجربة الممكنة في المستقبل هي التي تقرر صدق قضية أو كذبها . فأية قضية اقررها « أنا » . اذا صح أن يكون لها أي معنى انما هي توقع بأنني « أنا » سيكون لدي إحساس أو إحساسات في المستقبل . وفتجنشتين رأى أن هذا الموقف يتضمن « مذهب الأنا وحدي » Solipcism (مذهب الأنانة وحسب) ، فيقول فتجنشتين « في الحقيقة أن ما يعنيه مذهب الأنا وحدي ، صحيح ، ولكنه لا يمكن أن يعبر عنه منطقيا ، وانما هو يتَعْرِض ذاته فحسب » . ان « الأنا » الفلسفية أو الذات الميتافيزيقية هذه تظهر خلال واقعة « ان العالم عالمي » ولكنها لا يمكن التعبير عنها منطقيا لأنها لا تصور واقعة يمكن التحقق منها . ان الانا ليست من وقائع العالم وانما هي زائدة وغريبة عليه . وهكذا الشأن في كل قضايا الميتافيزيقا . فالميتافيزيقا ليست رياضة ولا وقائع : انها ما لا يعبر عنه ، ما هو غيبي ، ما هو خلو من معنى nonsensical ، وهكذا أيضا الشأن في قضايا الجمال والأخلاق ، لأن القيم ليست من العالم أو في العالم [٢] .

وفتجنشتين يقدم أيضا نظرية عن « اللغة » يقول فيها اننا لا نستطيع أن نتحدث حديثا مفيدا ودالا على الوقائع على أساس اللغة وحدها . ومن ثم فان تحليلا منطقيا ونحويا صرفا لا يفيد معرفة . ولما كانت كل مسائل الميتافيزيقا ترد آخر الأمر إلى مثل ذلك التحليل وحسب فانها تصبح كلها بالضرورة مسائل زائفة Pseudo-problems ولا معنى لها . ويختم فتجنشتين مؤلفه

---

(١) عن الصور المنطقية التي تؤلف بين القضايا الذرية انظر محمد ثابت الفندي : أصول المنطق الرياضي ، الفصل السادس

(٢) The Philosophical Predicament : W.H.F. Barnes. ص ١٠٢ — ١٠٤

بقوله « يجب اخراص ما لا يمكن التعبير عنه » والإشارة طبعا إلى ضرورة اخراص الميتافيزيقا أو مسائلها .

انه ابتداء من هذه الأفكار كوّن الوضعيون الجدد نظريتهم الفاسفية التي يمكن أن تلخص خطواتها على النحو الآتي : إنه لا يوجد غير مصدر واحد للمعرفة هو التجربة الحسية ، وهذه التجربة لا تدرك الا الأحداث المادية مستقلة أو منفصلة . وإلى هنا نلمس اتفاقهم مع النظرية التجريبية التقليدية .

ولكنهم يختلفون عنها بعد ذلك لأن المذهب التجريبي التقليدي يعتبر قوانين المنطق « بعدية » أي مكتسبة بعد تجربة ، فهي تعميمات لوقائع جزئية ، بينما قال كانط ان للعقل قوانين « قبلية » أي لا تتوقف على التجربة ، ومع ذلك فهي « تركيبية » أي غير « توتولوجية » . والوضعيون الجدد يتخذون موقفا وسطا فيقولون ان قوانين المنطق « قبلية » أي مستقلة عن التجربة ومع ذلك فهي « توتولوجية » فلا تعني شيئا ، وهي لا تمثل الا القواعد النحوية التي نصوغ فيها ، أو نركب في اطارها معطيات التجربة . فالمنطق يتألف إذن من « قواعد التراكيب » Syntactical Rules التي نشتقها استنباطيا ابتداء من مبادىء أو مسلمات تختار اختياراً عسفيا ، فتبدو بذلك الصفة الإصطلاحية أو الاتفاقية Conventional للمنطق .

والوضعية الجديدة أو المنطقية هذه تؤكد على عكس فتجنشتين بأنه يمكن التحدث عن اللغة وذلك باستعمال لغة اخرى تكون بالنسبة اليها « ما بعد اللغة » Metalanguage . والفلسفة انما هي فقط « التحليل الما بعد لغوي » ، الذي هو في الحقيقة التحليل المنطقي . فهي تقيم نسقا من الرموز التي ترمز إلى ألفاظ لغة العلوم التجريبية وبذلك تصبح قادرة على تحليل القضايا العلمية . ومن ثم فان الفلسفة عندهم انما هي فقط دراسة التراكيب المنطقية Logical Syntax لقضايا العلوم .

ثم إن هذه الفلسفة تشتمل على نظرية اخرى طالما أثاروا حولها الضجيج

وهي نظرية « القابلية للتحقق » . تجريبياً Verifiability . فالوضعيون المنطقيون هؤلاء يقولون ان « معنى » القضية انما تحدده طريقة قبولها للتحقق ، أو بعبارة اخرى لا يصبح للقضية معنى إلا عندما نتبين امكان تطبيقها تجريبيا ، لأننا في واقع الأمر لا نعرف معنى القضية إلا إذا عرفناها صادقة أو كاذبة ، وهذا كله معناه أن طريقة التحقق يجب أن تعطى مع المعنى ، فالطريقة والمعنى شيء واحد ، ولا ينفصلان .

وفكرة التحقق هذه تلازمها فكرة اخرى عندهم هي فكرة « ما بين العقول » أو « ما بين الذاتيات » Inter-subjectivity ويقصدون ان التحقق يجب أن يحدث بواسطة مشاهدين اثنين وإذا لم يحدث ذلك فان القضية لا يمكن أن تصبح مبرهنة ومن ثم فهي غير علمية . ولما كان كل تحقق انما يتم بواسطة الحواس فلا يمكن التحقق إلا من القضايا الخاصة بالأجسام والحركات ، بينما قضايا علم النفس الاستبطاني وقضايا الميتافيزيقا الانتولوجية التقليدية بالاضافة إلى انها لا تحقق شرط ما بين الذاتيات فانها غير قابلة للتحقيق ، أي انها كلها « فارغة » من المعنى . ومن ثم فان اللغة الوحيدة التي لها معنى هي لغة الطبيعيات أي ما يسمى « الفيزيكالزم » Physicalism ، ويجب توحيد كل العلوم من زاوية هذه اللغة الفزيائية ومن ثم جاءت فكرة « العلم الموحد » Unitary science أي العلوم الموضوعية المتحدة على أساس لغة الطبيعيات . وقد صدرت في أمريكا مجموعة من النشرات الصغيرة في هذا العلم الموحد [1] .

ثم إن هناك شرطا يجب أن يستوفي لكي يكون للقضية معنى هو انها يجب أن تتركب طبقا « لقواعد التراكيب في تلك اللغة » Syntactical rules of language فهناك معنى للقضية « الفرس يأكل » بينما « يأكل أكل » لا معنى لها . والميتافيزيقا الانتولوجية لا تتصيد قضايا هابالاعتداء على

(١) بعنوان Encyclopedea of Unified Science.

مبدأ « ما بين الذاتيات » فحسب وانما أيضا بمخالفتها لقواعد التراكيب ، فعبارة الوجوديين كقول هيدجر « العدم يعدم » مثال كلاسيكي لعبارات الميتافيزيقا الخالية من المعنى فالعدم هنا يأخذ صورة اسم يدل على شيء ولكنه في عرف المنطق ليس اسما اذ هو مجرد علامة النفي ومن ثم لا يمكن أبدا أن يكون موضوعا في قضيته [1] .

انه ابتدأ من هذه الأفكار مجتمعة انكب الوضعيون الجدد بحماس وغفلة وسذاجة في نقاش ما سموه « المسائل الزائفة » **Pseudo-problems** التي تميز الميتافيزيقا من وجهة نظرهم . ولقد ميز كارناب عدة وظائف للغة : فاللغة أما ان « تدل » على شيء واما ان « تعبر » فقط عن عواطف ورغبات والميتافيزيقا التقليدية خلطت بين الوظيفتين ، فألفاظ الميتافيزيقيين ربما عبرت عن عواطف ولكنها لا تعني شيئا . فمسائل الميتافيزيقا الانتولوجية كمسألة وجود الألوهة مثلا « مسائل زائفة » ، والفلسفة يجب أن تحد نفسها فقط في تحليل اللغة العلمية بالطرق المنطقية . وكل ما عدا ذلك فمن الميتافيزيقا . ولا معنى له .

وفيما يختص بقضايا العلوم حاول الوضعيون الجدد أن يجدوا للعلم أساسا تجريبيا خالصا نقيا من كل تركيب منطقي ، فتبينوا أنه بنيان من قضايا منطقية مرتبة ، وانه يبدأ من قضايا أساسية يسميها كارناب **Carnap** القضايا المراسيمية أو البروتوكولية **Enoncés protocolaires** لأنها قواعد العمل في المختبر العلمي أو في المرصد الفلكي ، وهي في صورتها الخالصة كما يأتي : « س شاهد الظاهرة ظ في الزمن ز في الموضع م » .

ونظرية القضايا البروتوكولية هذه اصطدمت بصعوبات : فالقضية البروتوكولية يمكن أن توضع موضع الشك . ويبرهن على ذلك بواسطة قضية بروتوكولية أخرى : مثلا يمكن أن يشك في سلامة عقل العالم الفيزيائي ويبرهن

---

(١) انظر ما قلناه عن فكرة العدم في فصل المعرفة

على ذلك بالطبيب النفسي وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذه الصعوبات أدت إلى مناقشات دون جدوى إلا التردي في الشك الجذري والغوص في تفاهات جدلية .

من جهة اخرى يمكن التساؤل عما تكشف عنه تلك القضايا البروتوكولية من واقع وتستند اليه ، فيجيب الوضعيون الجدد المخلصون لمذهبهم التجريبي ان موضوع التجربة الوحيد هو المحسوسات ونحن لا نستطيع أن ننسلخ عن جلودنا لندرك واقعا غيرها ومن ثم فان مسألة الواقع المغاير للمحسوسات الذي تكشف عنه القضايا البروتوكولية مسألة زائفة . ووجود ما يختلف عن الاحساس لا يمكن التحقق منه .

لكن ريشنباخ إعترض على هذه النتائج وقال ان كارناب وغيره اخطأوا ببحثهم عن يقين مطلق في حين أنه لا يوجد إلا « الاحتمال » probability واذا استندنا إلى فكرة الاحتمال يجب أن نغير مبدأ التحقق : فهناك التحقق التقني technical verifiability والتحقق الفيزيقي (اتفاق القضية مع قوانين الطبيعة) والتحقق المنطقي (عدم التناقض) وأخيرا التحقق « فوق التجريبي » Supra-empiric . فأي واحد من هذه الأنواع نختاره لتعريف المعنى أو القضية موقع النظر ، تلك مسألة اختيارية ، ولكن ريشنباخ يميل إلى التحقق الفيزيقي والمنطقي .

ومن ثم فهو يعرّف المعنى على الوجه الآتي : ان القضية انما يكون لها معنى إذا أمكننا أن نحدد « درجة احتمالها » (أي أن نتحقق من احتمالها) . ويبين كذلك بأنه بهذا القول تصبح نظرية الواقعيين Réalists القائلة بأنه توجد أشياء واقعية لا مجرد احساسات وحسب كما ذهب الوضعيون الجدد ، نظرية أكثر احتمالا وفائدة من نظرية هؤلاء الأخيرين . وقد انتقده زملاؤه على آرائه هذه ورد عليهم وأصبحت الحركة منشقة ثم فترت وانحلت .

وقبل أن ينتهي الأزدهار القصير للوضعية الجديدة في دائرة فينا بدأت

المرحلة الإنجليزية تحت اسم فلسفة التحليل .

وفلسفة التحليل لها في الحقيقة جذور سابقة في انجلترا نفسها ترجع إلى الفيلسوف جورج مور Moore وهو لم يكن وضعيا ولم يشعر بحاجة إلى الدفاع عن العلم كالوضعيين الجدد ، ولكن عداءه للميتافيزيقا الانتولوجية وطريقته في استبعادها على أساس فكرة « بادىء الرأي المشترك » common sense كانت منبعا أساسيا من منابع فلسفة التحليل .

لقد كان جورج مور مهتما منذ فجر تفكيره بالنقائض البادية في الفلسفة فيما تؤكد وفيما تنفي . ولقد بين موقفه منها في مقال مشهور وله أثره الملحوظ في فلسفة التحليل نشره عام ١٩٢٥ وعنوانه « دفاع عن بادىء الرأي المشترك » [١] . بدأ مقاله هذا من سرد قضايا عادية يعتنقها كل إنسان ووصفها بأنها مسلم بها وكل واحدة منها يعلم هو أنها صادقة . يقول مثلا :

« يوجد الآن جسم حي هو جسمي . وهذا الجسم ولد فيما مضى ويوجد باستمرار منذ ذاك ... ومنذ مولده كان على صلة أو ليس بعيدا عن سطح الأرض ... ومن بين الأشياء المحيطة بي ... هناك أجسام حية ... أنا انسان ومنذ ميلادي لي تجارب مختلفة ... الخ ... » .

وواضح أن تلك القضايا التي يسلم بصحتها مور هي قضايا مشخصة أو جزئية عن أجسام وأفراد وأرض وزمن ... ومن الواضح أنه يمكن بازاء كل قضية أو مجموعة منها أن نكون قضية مجردة وعامة كأن نقول : الأشياء المادية موجودة ، أو هناك كائنات مفكرة في العالم غيري . ووظيفة هذه القضايا العامة هي أنه في حالة نفيها وانكارها فإن القضايا المشخصة التي تقابلها تبطل كذلك . وبالعكس لو قلنا إننا نعرف أن قضية جزئية هي صادقة ،

---

(١) A Defence of Common Sense : N. Moore. نشر في مجلة Contemporary British Philosophy المجلد الثاني ١٩٢٥

كالقضية القائلة بأن جسمي على صلة بسطح الأرض ، فان هذا يتضمن رفض وإنكار قضية عامة تقابلها - وهي من قضايا الفلسفة التصورية - تقول انه لا توجد أشياء مادية (بركلي مثلا) ذلك لأن هناك جسمين على الأقل هما جسمي والأرض أعرف وجودهما تماما . وهذا المثال ينقلنا إلى ما يهدف اليه مور وهو بيان استحالة الأخذ في آن واحد بقضية فلسفية تصورية كالتي تقول أنه لا توجد أجسام (بركلي مثلا) وبقضايا بادىء الرأي المشترك بين الناس common sense أي قضايا الحياة اليومية . وبما أننا نصدق أحيانا كثيرة هذا النوع الأخير من القضايا (ومور يقول في هذه النقطة انه لا أحد منا يشك فيها) فأنه ينتج عن ذلك بطلان القضايا الميتافيزيقية . فنحن هنا أمام محاولة لابطال قضايا الميتافيزيقا على أساس تعارضها مع كل ما يقبله الناس - حينما لا يفلسفون - على أنه حقيقة . وإذا سئل مور عن صدق قضايا بادىء الرأى المشترك يجيب أنه يعلم انها صادقة ولا برهان عليها ، وحتى الفلاسفة الذين يقولون شيئا غيرهما يعترفون بصحتها وهم لا ينكرونها إلا من أجل صنع نظرية مخالفة .

وهكذا يجب ان يصمت الفلاسفة اذا قال بادىء الرأي المشترك بين الناس غير قولهم ! ! مات الملك يحيا الملك . أيمكن هكذا أن تكون الحقيقة بعدد الأصوات ؟ ايصمت الفيلسوف أو العالم أمام الخرافات والاوهام الشعبية ؟

ان فلاسفة التحليل المتأثرين بمور استعاضوا عن فكرة بادىء الرأي المشترك الغامضة بفكرة أسهل هي الحديث عن اللغة المعتادة Ordinary language . ومالكولم Malcolm يشرح في بحث له عنوانه « مور واللغة العادية » هذا التفسير اللغوي لفكرة بادىء الرأي المشترك فيقول إذا كانت لدينا قضية جارية في الاستعمال العادي - وبالتالي غير الفلسفي - للغة ،

---

(١) Malcolm في كتاب عنوانه The Philosophy of G.E. Moore ١٩٤٢

فإن هذه الواقعة نفسها تجعلها مبرأة عن النقد الفلسفي لأن الاستعمال الفعلي يتضمن الاستعمال الصحيح . وتصبح الفلسفة التحليلية عندئذ نقداالغويا للغة الفلسفة . أي تصبح فلسفة لغة Linguistic Philosophy تهدف إلى « توضيح » قضايا المعرفة العلمية .

ذلك لان ما سمي بالفلسفة التحليلية Analytic Philosophy في انجلترا كان من أهم أهدافها تحليل الوقائع أو القضايا المعبرة عن العلم إلى أبسط مكوناتها بقصد « توضيحها » Clarification . ومن أهدافها أيضا جعل الفلسفة « علمية » بمعنى أن يتناول الفلاسفة مسائل يمكن أن تحل أو يبت فيها بدلا من اثارة مشاكل كبرى لا أمل في حلها . وطريقة الوصول إلى ذلك أن تؤخذ المسائل مسألة مسألة بدلا من تعالج كلها معاً . والفلاسفة التحليليون في هذا هم تلاميذ الاتجاه العلمي لمدرسة فينا أي للوضعية الجديدة التي غلب عليها اسم « الوضعية المنطقية » Logical Positivism في انجلترا لكثرة اشتغالهم بالتحليل المنطقي لقضايا المعرفة على أساس المنطق الرياضي الجديد الذي يرجع في أصوله إلى برتراند راسل وتلميذه فتجنشتين .

وقد كان برتراند راسل Russell نفسه مثالا للفيلسوف التحليلي سواء في دراسته الخالدة في رد الرياضة إلى المنطق أو في دراسته لمسألة صلة معطيات الإدراك المباشر بالموضوعات الخارجية . وكان في شبابه لا يرى الفلاسفة كحكماء يعطون تعاليم أخلاقية وانما فقط كعلماء يمتنعون عن الميتافيزيقا والاخلاق لأنه لا علم يستطيع أن يقول أي سلوك « أفضل » من غيره .

ان قطب الفلسفة التحليلية هو الفرد جول آير Ayer الذي درس في فينا وحمل معه رسالة الوضعية المنطقية بالإضافة إلى تأثره بمور وفتجنشين وراسل . وفي باكورة كتبه المسمى « اللغة والحقيقة والمنطق »[1] (١٩٣٦) أعرب عن نفس المواقف التي وقفها فلاسفة فينا الوضعيون من محاولة لتحرير

---

(١) A.J. Ayer : Language, Truth and logic. ١٩٣٦

الفلسفة من الميتافيزيقا على أن تترك للعلم التجريبي البحث عن الظواهر وتقنع هي بتحليل اللغة العلمية وتوضيح قضايا العلوم التجريبيه وذلك بأن تترجمها إلى قضايا ذات مضامين حسية « Sense content بواسطة « مبدأ التحقق » Verification Principle المعروف في الوضعية المنطقيه . للكشف عن قيمة الصدق في التركيب اللغوي للقضية .

واذن فأية قضية لكي يكون لها معنى حقيقي أو واقعي يجب ان نحللها إلى قضايا حسية يمكن أن نتحقق من مضمونها في التجربة ومن ثم فان مبدأ التحقق لا يزال يلعب نفس الدور الذي أسند اليه عند جماعة فينا ، ولذلك نرى آير يحاول في الطبعة الثانية من كتابه المذكور أن يسد الثغرة التي يمكن أن تنفذ منها أية قضية ميتافيزيقية وذلك بتعديل أدخله على صياغة مبدأ التحقق نفسه . فان هذا المبدأ لم يجز فقط القضايا القابلة مباشرة للتجربة . بل أجاز أيضا أية قضية فرعية مستنبطة من قضية أخرى أساسية لا تخضع مباشرة للتجربة وهذا ما يسمح طبعا بالتحقق من نتائج بعض القضايا الميتافيزيقية

وحصيلة هذا كله أن قضايا الميتافيزيقا وحدها هي التي لا تقبل التحقق في التجربة الحسية سواء مباشرة او بطريق غير مباشرة فهي إذن « شبه قضايا » Pseudo-Propositions أو كما يقول هو بدافع الحقد هي قضايا « فارغة »

ورغم هذه النتيجة المؤسفة بالنسبة للميتافيزيقا من حيث انها قضايا فارغة فقد رأى بعض أنصار آير انها لا تكفي ، وانه يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك لإنهاء « الكلام الفارغ » . ويمكن تلخيص موقفهم كما يأتي : اكتفى الوضعيون بتشخيص المرض ، لكن من الضروري أيضا علاجه ، وذلك لا لأنه توجد مسائل ميتافيزيقية لا تقبل التحقق . بل لأنه يوجد «اضطراب لغوي» في ذهن الميتافيزيقي ويجب البرء منه . والعلاج هو « التحليل » أيضا ولذلك سموا أنفسهم باسم « الوضعيين المعالجين » Therapeutic Positivists

وعلاجهم ليس تحليلا نفسانيا وانما هو « علاج منطقي » كما يقولون [1] .
(تحليل منطقي) .

وهكذا اضمحل تصور الفلسفة عند هؤلاء التحليليين إلى حد انها أصبحت طفيلية على العلم ولا سبب لوجودها إلا قيام العلم ، والعلم نفسه في غنى عن « توضيحاتها » ، وكل ذلك من أجل استبعاد الميتافيزيقا الأنتولوجية التي أكدت وجود الله سبحانه ، وحدوث العالم وحرية الإرادة وخلود النفس وكل القيم التي من أجلها عاش الإنسان وجاهد ، وانتهى بهم الأمر إلى اعتبارها مرضا لغويا في العقل يجب الشفاء منه بالمنطق ! ولكن الله شفى منهم الفلسفة .

أما « تحليل » و « توضيح » قضايا العلم الذي حصروا فيهما وظيفة الفلسفة عندهم فليست اتجاها مستحدثا عندهم لأول مرة لأن الفلسفة كانت وستظل تحليلا وتوضيحا لا بالإستناد إلى التجربة الحسية وحدها وانما بالاستناد إلى كل قوى الإنسان العارفة : إلى التجربة الباطنة ، إلى الحدس ، إلى العقل إلى الذوق إلى الضمير إلى الروح . لقد كانت محاورات أفلاطون تحليلا أروع وأنفع وأخلد للفضيلة وللعدالة ولفكرة الدولة الخ ، كما كانت كتابات ارسطو التي حملت العلم والنور إلى عقول الناس مدى عشرين قرنا أعظم تحليل للمقولات أي لأفكار كالعلية والكم والزمن والحركة وغير ذلك مما لم يأت بمثله اولئك الوضعيون الجدد . وهكذا الشأن في كل الفلسفات الميتافيزيقية .

ورغم كل هذه المحاولات السطحية لمدى ربع قرن من قبل الوضعية الجديدة بكل فروعها وامتداداتها بقصد احلال فلسفة غير انتولوجية محل الميتافيزيقا تلحق بذيل قضايا العلم ، لم تقم مثل هذه الفلسفة أبداً بينما على النقيض انتعشت الميتافيزيقا في عصر هذه المدرسة الوضعية المريضة الحقودة كما

---

(١) B.A. Farrel في An appraisal of Therapeutic Positivism في مجلة Mind ١٩٤٦ ص ١٣٣ — ١٥٠ . انظر ايضا Barnes في كتاب المذكور سابقاً ص ١١٩ — ١٢٠

لم تنتعش من قبل، بظهور التيارات الفنومنولوجية وفلسفات الوجود المعاصرة. ولقد انتهى عصر ذلك الانقضاض السطحي على الميتافيزيقا الذي بلغ أشده في الثلاثينات من هذا القرن . فليس هناك اليوم من يقول ما قاله شليك عام ١٩٣٢ « ان الأسف على استحالة الميتافيزيقا أصبح مستحيلا ومن يفعل ذلك فكمن يأسف على تربيع الدائرة » أو يكتب كما عنون كارناب محاضراته في لندن عام ١٩٣٤ بعنوان « دحض الميتافيزيقا » ، او كما فعل آير في كتابه الذي ظهر عام ١٩٣٦ وعنوان الفصل الأول منه يقول « استئصال الميتافيزيقا » . لم يعد أحد يقول اليوم مثل هذا الهراء . لا لأن استئصال الميتافيزيقا قد نجح لو تم ، وانما فقط لأنه تأكد الشك في « امكان » استئصالها بل وحتى في جدوى التفكير في مثل هذا المشروع ، وهكذا لم تخلف اللافلسفة الا حسرة في قلوب أنصارها . وإلا مزيدا وإمعانا في الميتافيزيقا عند الفينومنولوجيين والوجوديين وغيرهم من المعاصرين . بل وحتى عند آير نفسه الذي تخلى عن وضعيته المنطقية تحت تأثير نقد برتراند راسل لها وأصبح في فلسفته الأخيرة ميتافيزيقيا ونصيرا للميتافيزيقا .

حقا ان هذه التيارات اللافلسفية على حد تعبير وولش الذي ذكرناه فيما سبق ليست لها أية نتيجة بناءة ومن ثم فلا تفضي إلى أية استنارة . والله أعلم . والحمد لله رب العالمين .

الفهارس



(ا) – فهرس الأعلام

– ا –

أبكتيت	Epictetus	(٥٠ – ١٣٨)
ابن رشد	Averroes	(١١٢٦ – ١١٩٨ م)
ابن سينا	Avicenna	(٩٨٠ – ١٠٣٨ م)
ابيقور	Epicurus	(٣٤٢ – ٢٧١ ق . م)
أجريبا	Agrippa	(٦٣ – ١٢ق م)
أرسطو	Aritotles	(٣٨٤ – ٣٢٢ ق . م)
أرشميدس	Archimedes	(٢٨٧ – ٢١٢ ق . م)
أفلاطون	Plato	(٤٢٨ – ٤٣٨ ق . م)
افلوطين	Plotinus	(٢٠٤ – ٢٧٠)
أنسلم ، القديس	St. Anselm	(١٠٣٣ – ١١٠٩)
أوريل ، مارك	Marcus Aurelius	(١٢١ – ١٨٠ ق . م)
أوغسطين ، القديس	St. Augustin	(٣٥٤ – ٤٣٠)
آير	Ayer	(١٩١٠ – معاصر)
ايكهارت	Master Echkart	(١٢٦٠ – ١٣٢٧)

– ب –

بارمنيدس	Parmenides	(٥٣٩ – ٤٧٤ ق . م)

باسكال Blaise Pascal	(١٦٦٢ — ١٦٢٧)
بردیایف Nicolas Berdyaev	(١٩٤٨ — ١٨٧٤)
برجسون Henri Bergson	(١٩٤٠ — ١٨٥٩)
برکلي G Berkeley	(١٧٥٣ — ١٦٨٥)
بروتاغوراس Protagoras	(٤٨٥ — ٤١١ ق . م)
بوانكاريه Henri Poincaré	(١٩١٢ — ١٨٥٤)
بوهمه Jacob Boehme	(١٦٢٤ — ١٥٧٥)
بيرس Ch. S. Peirce	(١٩١٤ — ١٨٣٩)
بيرون Pyrrho	(٢٧٥ — ٣٦٥)

— ت —

توماس الاكويني ، القديس St. Thomas of Aquinas	(١٢٧٤ — ١٢٢٤)
تين Hypoclite Taine	(١٨٩٣ — ١٨٢٨)

— ج —

جاسندي Gassendi	(١٦٥٥ — ١٥٩٢)
جوج ، فان Van Gogh	(١٧٩٠ — ١٨٥٣)
جيمس ، وليم William James	(١٩١٩ — ١٨٤٢)

— د —

داروين Ch. Darwin	(١٨٨٢ — ١٨٠٩)
دالامبير D'Alembert	(١٧٨٣ — ١٧١٧)
دوركيم Durkheim	(١٩١٧ — ١٨٥٨)
ديدورو Denis Diderot	(١٧٨٤ — ١٧١٣)
ديكارت Descartes	(١٦٥٠ — ١٥٩٦)

ديوجين (الكلبي)	Diogène	(٤١٣ — ٣٢٧ ق . م)
ديوجين لايرس	Diogène Laercus	(القرن الثالث الميلادي)

— ر —

راسل	Bertrand Russell	(١٨٧٢ — ١٩٧٠)
رينان	Renan	(١٨٢٣ — ١٨٩٢)

— ز —

زينون الأيلي	Zenon	(القرن الخامس ق . م)

— س —

سارتر	J.-P. Sartre	(١٩٠٥ — معاصر)
سبنسر	Herbert Spencer	(١٨٢٠ — ١٩٠٣)
سبينوزا	Spinoza	(١٦٣٢ — ١٦٧٧)
ستبنج	S. Stebbing	(معاصرة)
سقراط	Socrates	(٤٧٠ — ٣٩٩ ق . م)
سكتوس أمبريقوس	Sextus Empiricus	(القرن الثالث الميلادي)
سيمون دوبوفوار	Simone de Beauvoir	(معاصرة)

— ش —

شلنج	F.W.J. Schelling	(١٧٧٥ — ١٨٥٤)
شوبنهاور	A. Chopenhauer	(١٧٨٨ — ١٨٦٠)
شيشرون	Cicero	(١٠٦ — ٣٤ ق . م)
شيلر	Schiller	(أوائل هذا القرن)

— ط —

طاليس	Thales of Miletus	(٦٤٠ — ٥٤٦ ق . م)

الغزالي ، أبو حامد al-Gazzali (١٠٥٨ - ١١١١ م)

— ف —

فابر Henri Fabre (١٨٢٣ — ١٩١٥)

الفارابي al-Farabi (٨٧٠ — ٩٥٠ م)

فبر Max Weber (١٨٦٤ — ١٩٢٠)

فتجنشتين Ludvig Wittgenstein (١٨٨٩ — ١٩٥١)

فشنر G. Th. Fechner (١٨٠١ — ١٨٨٧)

فرويد Sigmond Freud (١٨٥٦ — ١٨٣٩)

فولتير Voltajre (١٦٩٤ — ١٧٧٨)

فيثاغور Pythagoras (القرن السادس ق م)

فيخته I. H. Fichte (١٧٩٦ — ١٨٧٩)

— ك —

كارناب Rudolf Carnop (١٨٩١ — معاصر)

كانتور Georg Cantor (١٨٤٥ — ١٩١٨)

كانط E. Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤)

كونت Auguste Comte (١٧٠٨ — ١٨٥٧)

كير كجارد Soren Aaby Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥)

— ل —

لافيل Louis Lavelle (معاصر)

لالاند A. Lalande (١٨٦٧ — ١٩٦٣)

لوك John Locke (١٦٣٢ — ١٧٠٤)

ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ ١٧١٦)

ليتريه Emile Littré (١٨٠١ — ١٨٩١)

ليفي بروبل Levy-Bruhl (١٨٥٧ — ١٩١٦)

لنين Lenin (١٨٧٠ — ١٩٢٤)

— م —

ماخ Ernst Mach (١٨٣٨ — ١٩١٦)

مارسل ، غبريال Gabriel Marcel (١٨٨٩ — معاصر)

ماركس Karl Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣)

مالبرانش Nicolas Malebranche (١٦٣٨ — ١٧١٥)

مالكولم Malckolm (معاصر)

مور G. H. Moore (١٨٧٣ — ١٩٥٨)

مونتني Montaigne (١٥٣٣ — ١٥٩٢)

ميل ، جون ستوارت J. Stewart Mill (١٨٠٦ ١٨٧٣)

— ن —

نقولا الكوزي Nicolas of Cusa (١٤٠١ — ١٤٦٤)

نيتشه F. Nietzsche (١٨٤٤ — ١٩٠٠)

نيوتن Isaac Newton (١٦٤٢ — ١٧٢٧)

— هـ —

هرقليط Heraclitus (٥٤٠ — ٤٧٥ ق . م)

هفدنج H. Hoeffding (١٨٤٣ — ١٩٣١)

هوبز Th. Hobbes (١٥٨٨ — ١٦٧٩)

هوسيرل Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨)

هولدرلين Holderlin (١٧٧٠ — ١٨٤٣)

هيجل Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١)

هيدجر Heidegger (١٨٨٩ – معاصر)

هيوم David Hume (١٧١١ – ١٧٧٦)

– ي –

ياسبرس Karl Jaspars (١٨٨٣ – معاصر)

(ب) فهرس فصول الكتاب

الصفحات



